GESCHICHTE DER CHRISTLICHEN ETHIK: HÄLFTE. GESCHICHTE DER CHRISTLICHEN...

Christoph Ernst Luthardt

Theolog. Lesegesellschaft.

nro 6. A. (14. Juni 1893).

Hierbei B. Maisch : Religiös-soziale Bilder
C. Theol. Abhandlungen II.
D. Harnack : Evang. d. Petrus

Geschichte

der

christlichen Ethik.

Zweite Hälfte:

Geschichte der christlichen Ethik seit der Reformation.

Von

D. Chr. Ernst Luthardt.

Leipzig,
Dörffling & Franke.
1893.

Geschichte

der

christlichen Ethik

seit der Reformation.

[V. II, 1.]

Von

D. Chr. Ernst Luthardt.

Leipzig,
Dörffling & Franke.
1893.

Vorwort.

Das Erscheinen dieses 2. Bandes hat sich länger verzögert und sein Umfang ist größer geworden, als ich erwartet hatte. Man möge beides freundlich zu Gute halten. Der zu bearbeitende Stoff drängte sich zu reichhaltig heran. Es sind nur etliche Partien — wie die Mystik der römischen Kirche, die Mystik und der Pietismus der reformirten Niederlande, die englische und die französische Moral u. ähnl. —, bei denen ich mich mit den bisherigen Darstellungen begnügen zu dürfen glaubte. Im Uebrigen wird man das eigene Studium der Quellen schwerlich vermissen. Ich habe für Manchen vielleicht zu viel der Referate aus den Quellen gegeben. Aber dieß schien mir nützlicher zu sein, als nur Betrachtungen darüber anzustellen. Und es wird doch wohl so bald nicht leicht Jemand diesen ganzen Stoff, besonders auch aus der Zeit der Orthodoxie, von Neuem durcharbeiten. Daß ich auch das sittliche Leben und die außertheologische Literatur berücksichtigte, lag in der Aufgabe, wie ich sie gefaßt. Der Druck hat sich mehrere Jahre hingezogen; damit möge man etwaige Lücken neuester Literatur entschuldigen. Auch sonst möge dieser nun vollendeten Arbeit eine freundliche Aufnahme begegnen. Für Korrektur und Stellenvergleichung sind die Leser mit mir auch bei diesem Bande dem Herrn

Gymnasialoberlehrer A. Uhlig zu Danke verpflichtet. Das fleißige, eingehende Register über die drei Bände — die Geschichte der antiken Ethik und die beiden Bände der Geschichte der christlichen Ethik — hat Herr Pastor Kramer zu fertigen die Freundlichkeit gehabt.

Leipzig, 18. November 1892.

Luthardt.

Inhaltsverzeichniß.

I. Die reformatorische Ethik S. 1—105.

II. Die römisch-katholische Ethik der Restaurationsperiode S. 105—173.

III. Die protestantische Ethik des orthodoxen Zeitalters S. 174—248.

IV. Die Ethik des Pietismus[1] S. 248—340.

---

1) Diese Ueberschrift ist aus Versehen S. 248 und auf den nächsten Seiten bis S. 320 ausgefallen. Man bittet daher, dieß zu korrigiren.

VI. Die Moral im Zeitalter der philosophischen Erneuerung seit Kant S. 497—613.

VII. Die theologische Ethik im Zeitalter der kirchlichen Erneuerung S. 613—690.

Geschichte der christlichen Ethik.

Zweite Hälfte.

Seit der Reformation.

I. Die reformatorische Ethik.

§ 1. Renaissance und Reformation.

Der unbedingten Autorität der mit dem Reiche Gottes selbst sich eins setzenden äußern Kirche und ihrem Anspruch auf Weltbeherrschung stellte sich einerseits die „Renaissance“, andrerseits die Reformation gegenüber, aber mit dem Unterschied, daß dort die Individualität das selbständige Recht ihrer natürlichen Art und Begabung und ihrer Kulturwelt gegenüber dem Christenthum der Kirche geltend machte, hier dagegen die sittliche Persönlichkeit in Gebundenheit an das Wort Gottes sich ihrer Freiheit des Christenmenschen im Glauben auch gegenüber der gesetzlichen Autorität der äußern Kirche bewußt wurde, mit ihrem freimachenden Glauben aber zugleich auch ein gutes Gewissen für die Erfüllung des irdischen Weltberufs gewann.

1. Zwei Mächte stehen an der Schwelle der neuen Zeit, diese bestimmend: das Recht der Subjektivität und die Berechtigung der natürlichen Welt. Diese beiden Gedanken — das Ich und die Welt — sind es, welche der neuen Zeit ihren Charakter und den Schwung der neuen Bewegung geben, welche sie von der früheren Zeit unterscheidet. Beide sind ein Erzeugniß der vorhergehenden Entwicklung, sowohl negativ wie positiv. Das Mittelalter ist bezeichnet durch die Unterordnung und Einfügung des Einzelnen in die übergreifende Korporation. Wie dieß auf allen Gebieten der Fall ist, so insonderheit auf dem des religiösen Lebens. Der Einzelne ist nur ein Glied

der Korporation der Kirche, ohne selbständige Berechtigung. Die Kirche ist alles, der Einzelne ihr gegenüber nichts. Das rief mit Nothwendigkeit die Gegenwirkung der individuellen Geltendmachung hervor. Nicht bloß in den Sekten, welche eine Gegensatzstellung zur Kirche einnahmen, sondern auch innerhalb der Kirche selbst und auf ihrem Boden machte sich sowohl die Berechtigung des subjektiven Denkens in der religiösen Aufklärung und ihrer Kritik, als auch des subjektiven Gefühls in der Mystik geltend. Denn die Mystik ist die Subjektivität des religiösen Innenlebens gegenüber der objektiven Form des vorgeschriebenen äußern kirchlichen Lebens. Nun ist das germanische Element vor dem romanischen der Naturboden der persönlichen Subjektivität. Es ist daher natürlich, daß jene Mystik in ihrer ausgeprägteren Gestalt vorzugsweise auf germanischem Boden Pflege fand und Ausdehnung gewann. Nicht minder hat die Wirksamkeit der Bettelorden die religiöse Frage in das Volksleben hineingetragen und sie im Bürgerstand und in den Städten zum Gegenstand individuellen Interesses gemacht. So arbeitet sich aus der korporativen Gestalt des mittelalterlichen Lebens die Subjektivität als Vorbote und Macht der neuen Zeit, die im Anzug war, heraus.

2. Neben diese aber stellt sich die Bedeutung der Welt in ihrer relativen Selbständigkeit und selbständigen Berechtigung. Das Charakteristische des Christenthums der mittelalterlichen Kirche ist die Weltverneinung, um auf diese die Weltherrschaft der Kirche zu gründen. Ist die Kirche Ein und Alles, weil das Reich Gottes selbst, so hat nichts in der Welt eine selbständige Berechtigung neben der Kirche. Die Welt der Schöpfung ist das an sich Unheilige und Unberechtigte und muß sich sein Recht der Existenz erst durch die Dienststellung gegenüber der Kirche erwerben und durch Leistungen an die Kirche erkaufen. Dadurch erst gewann man ein gutes Gewissen zur Ausrichtung und Erfüllung der irdischen Berufsarbeit, daß diese als Mittel diente für die Leistungen, die man an die Kirche entrichtete. Durch diese Leistungen schien gleichsam das Unrecht gesühnt, welches man beging, indem man überhaupt sich den Aufgaben der Welt widmete. Denn als zwei einander ausschließende Gebiete erschienen das himmlische und das irdische Leben. In dem Maße, als man diesem diente, entzog man sich jenem, und in dem Maße, als man jenem sich widmete, verneinte man dieses. Das Richtige wäre gewesen, nur jenem zu leben. Aber die irdische Existenz forderte doch auch ihr Recht. So blieb nur übrig, beides so mit einander zu vertragen, daß

man das Irdische möglichst beschränkte und sich die Berechtigung desselben durch jene Dienststellung erkaufte. Auf diesem Wege das gesammte Weltleben zu verkirchlichen, erschien demnach als die Aufgabe des Christenthums. Die innere Durchdringung des irdischen Lebens durch den Sauerteig des Evangeliums auf dem Weg der Gesinnung wurde umgesetzt in jene äußere Aufgabe der Beherrschung durch die Kirche. Nun aber war die Kirche eine äußere, rechtliche Gemeinschaft. Als solche traf sie mit den übrigen Kreisen des irdischen Gemeinschaftslebens zusammen. So ergab sich als nothwendige Folge steter Grenzstreit derselben und damit die Unmöglichkeit, jene Forderung wirklich durchzuführen. Es war nur natürlich, daß das Bewußtsein der selbständigen Berechtigung der irdischen Lebensgebiete und ihrer Aufgaben sich geltend machte. Nicht bloß im Gebiete des staatlichen Lebens war dieß der Fall, sondern auch im Gebiet des sozialen Lebens. Der Großhandel der oberitalienischen Städte — und im Zusammenhang damit auch der deutschen — konnte nicht bestehen ohne Vertragsverhältnisse mit der muhammedanischen Welt des Orients, deren Berechtigung und Gültigkeit doch die Kirche verneinte. In dem Maße ferner, als die Städte sich hoben und ihrer Aufgaben sich mehr bewußt wurden, trat auch die mannigfaltige Wohlthätigkeitsübung und Armenunterstützung in den Umkreis ihrer Aufgaben und Rechte ein. Und wie sehr bereicherte sich überhaupt der Inhalt des natürlichen Lebens und dehnte sich der irdische Gesichtskreis aus! Das Gewand der äußern Beherrschung durch die Kirche wurde zu enge und vermochte nicht mehr den wachsenden Umfang dieser erweiterten Welt zu umfassen. Jene Herrschaft der Kirche, wie man sie bis dahin verstanden hatte, mußte gesprengt werden. An die Stelle der ausschließlich kirchlichen Stimmung trat eine neue Stimmung.

3. Da war es nun von entscheidender Bedeutung, wie die neue Stimmung sich religiös gestaltete. Es war eine doppelte Möglichkeit gegeben. Entweder man hielt die überlieferte Gleichstellung von Christenthum und Kirche im römischen Sinne fest. Dann war die Ablehnung der Kirche von Seiten der neuen Stimmung, wie sie sich entwickelte, auch Ablehnung des Christenthums. Und wenn man auch äußerlich im Zusammenhang mit der Kirche verblieb, so war doch das innere Band gelöst. Das war dann eine Befreiung des Geistes im nichtchristlichen Sinn. Oder man lernte das Christenthum selbst von jener Kirche unterscheiden, und die Entfremdung von dieser war nicht auch eine Entfremdung von jenem, sondern, indem man von der Kirche

auf das Evangelium zurückging und in diesem seinen Standort nahm, erwuchs damit auch die Möglichkeit, von da aus ein innerliches Verhältniß auch zu der Welt des natürlichen Bewußtseins und der irdischen Lebensaufgaben in der „Freiheit des Christenmenschen“ zu gewinnen. Jenes war der Charakter der „Renaissance“ Italiens, dieses der Reformation Deutschlands.

4. Das Eigenthümliche der Geistesstimmung und Lebensgestaltung gegen den Ausgang des Mittelalters, welche man Renaissance nennt, besteht in dem Doppelten: dem rücksichtslosen Selbstgefühl des Einzelnen und seiner Individualität und der rücksichtslosen Hingebung an die natürliche Geisteswelt, welche neu und reich aufgegangen war. Auf allen Gebieten des Lebens, in Staat, Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft, Sittlichkeit machte sich gegenüber der Beherrschung des Lebens durch die überlieferte kirchliche Autorität das Recht der Individualität geltend. Es hat wohl niemals einen größeren Reichthum genialer Begabung gegeben als in der Periode der Renaissance in Italien. Wie in der Kunst sich gegenüber dem herkömmlichen Typus einer gewissen gleichmäßigen Allgemeinheit das individuelle Gepräge geltend macht, so auch in der Wirklichkeit des Lebens. Und das Selbstgefühl der individuellen Besonderheit äußerte sich auch in der Ablehnung der herkömmlichen Schranken für die Führung und Gestaltung des Lebens. Die eigene Natur und ihr Wille tritt an die Stelle des kirchlichen oder des sittlichen Gesetzes. Im Staatsleben sind es Machtmenschen, welche ihr Interesse und ihren Willen allein als Gesetz anerkennen. Macchiavelli's „Fürst“ ist die Theorie davon. Den Lebensgenuß, der keine äußere Schranke kennt, predigten Bocaccio's einschmeichelnde Erzählungen. Das gesammte Leben dieses Kreises verkündigt das Recht des Genusses und der Leidenschaft bis zur Rücksichtslosigkeit gegen alle Sittlichkeit und Sitte. Mit dieser Welt der Subjektivität, wie sie hier in ungewohnter Fülle ihren Reichthum im Guten und Schlimmen erschlossen, tritt sodann in Bund die äußere Welt des natürlichen Geisteslebens, in welche man sich mit Begeisterung warf. Die Erschließung der alten Welt, ihrer Wissenschaft und Kunst, hatte einen Enthusiasmus entzündet, welcher ganz andrer Art war als jenes ruhige Bestreben etwa der karolingischen oder ottonischen Zeit, klassische Bildung auf den Boden der germanischen Barbaren zu verpflanzen. Es war natürlich; Italien stand ja im geschichtlichen Zusammenhang mit jener Welt der Antike. Schien sie verschwunden gewesen zu sein, so trat sie nun in erneuter Schönheit und mit dem Reiz der Romantik bekleidet in den Gesichts-

kreis. Mit Begeisterung fiel man ihr zu und fand in ihr eine geistige Befriedigung, wie sie die Kirche und ihr Christenthum nicht zu gewähren vermocht hatte. Jener Welt des Geistes und der Schönheit gegenüber erschien das Christenthum eher als Barbarei denn als Macht der Bildung. Die Antike tritt geradezu an die Stelle des Christenthums und Plato und Homer an die Stelle der heiligen Schriften.

Es war nicht die sittliche Wahrheit, welche man suchte, sondern der geistige Genuß; das Evangelium der Bildung, nicht der sittlichen Wiedergeburt; das Wohlgefallen an diesen höchsten Erzeugnissen menschlichen Geisteslebens, nicht das Wohlgefallen Gottes. Dafür aber wird man nicht Märtyrer, wenn es die Entscheidung gilt. Die Renaissance war innerlich Ablehnung der Kirche und so denn auch des Christenthums, welches man nur in der Gestalt dieser Kirche kannte. Aber es kam ihren Vertretern nicht in den Sinn damit Ernst zu machen. Wozu auch? Ihr äußeres Verhältniß zur Kirche störte nicht ihr Leben des geistigen Genusses. Und andererseits störte auch die Kirche sie nicht darin. Der päpstliche Stuhl selbst schloß einen Bund der kirchlichen Autorität mit diesem Geist rein weltlicher Bildung. Leo X. ist der charakteristische Repräsentant dieses Bundes. Und dieser Bund datirte nicht erst von ihm. Er geht in mannigfaltiger Gestalt weiter zurück. Auch ein Alexander VI. ist in seiner Weise ein Vertreter desselben. Denn die rücksichtslose Genialität dieser Borgias ist ganz im Geist der Renaissance. So war es natürlich, daß Savonarola unterging, indem er sich beiden entgegenstellte, jener unsittlichen Bildung und dieser unsittlichen Vertretung der Kirche. Und er mußte um so mehr untergehen, als er seinen Standort nicht ausschließlich im Evangelium nahm, sondern zugleich auch in seiner Subjektivität. Denn diese, schließlich eine schwärmerische und fanatische Subjektivität, nicht eine durch das Wort Gottes richtig gebundene war es, welche er jenen beherrschenden Mächten in den Weg warf. Es zeigte sich, daß in der römischen Kirche die Subjektivität nur ein Recht hat und zur Geltung kommt, wenn sie sich in den Dienst der äußern kirchlichen Autorität stellt oder wenigstens sich mit ihr verständigt.

5. Wesentlich verschieden von der Renaissance Italiens und diesem schwärmerischen Versuch Savonarola's ist die Reformation in Deutschland. Schon der Humanismus in Deutschland unterscheidet sich von dem Italiens. Es ist nicht bloß das kältere Blut des Nordens und die wesentlich dadurch mitbedingte größere Mäßigung der Sittenlosigkeit sowie des genialen Ueberschwangs; sondern es findet hier doch

ein größerer sittlicher Ernst und Gewissenhaftigkeit und von vornherein ein engeres Verhältniß zu den Ursprüngen unsrer christlichen Tradition statt. Der Meister des Griechischen, Erasmus, und der Lehrer des Hebräischen, Reuchlin, stellten bei aller Polemik gegen die Ausartungen des kirchlichen Wesens und seiner Repräsentanten, wie sie besonders Erasmus in schneidender Ironie übte, doch ihr Wissen vornehmlich in den Dienst des Verständnisses der heiligen Schrift und somit des Christenthums. Und Melanchthon hat dann die Früchte davon gesammelt und für die evangelischen Schulen zu Nutze gemacht. Aber immerhin würde nicht daraus die Erneuerung der Kirche und des ganzen sittlichen Lebens hervorgegangen sein, welche wir Reformation nennen. Erasmus hatte nicht entfernt das Zeug zu einem Reformator, auch nicht in der mildesten Form; und ebenso wenig Reuchlin. Dazu gehörte nicht bloß eine andere Natur, die aus festerem Holz geschnitzt sein mußte, sondern vor Allem ein ganz anders gebundenes und eben deßhalb durch alle äußeren Schranken und Rücksichten, die sich in den Weg stellten, hindurchbrechendes Gewissen.

Luther's innere Entwicklung dagegen, wenn er auch von der neuen humanistischen Bewegung nicht unberührt war, ging von der Regung seines Gewissens aus. Wir finden am Ausgang des Mittelalters in weiten Kreisen eine ungewöhnliche Unruhe der Gewissen. Sie ist zwar nicht so stark und so krankhaft, wie sie am Ausgang der alten Welt war; aber sie erinnert doch unwillkürlich daran. In einer Reihe von Aeußerungen spricht sich diese Gewissensunruhe aus, und die religiöse Erregtheit des 15. Jahrhunderts, welche immer neue Andachten aufbrachte, ist ein Zeugniß dafür.[1] Während sonst diese Unruhe durch die Steigerung der gewöhnlichen kirchlichen Mittel Beschwichtigung suchte, hat Luther, so sehr er diesen Weg am Anfang zu gehen und

1) Um nur eine Stelle zum Beleg anzuführen, aus Urb. Rhegius' Predigt in Minden „über die falschen Propheten" (Wittbg. 1539. Uhlhorn, Urb. Rheg. Elberf. 1861, S. 306): „Und wenn man schon in alle Brüderschaft gab und allenthalben eingeschrieben war, so hatte man doch im Gewissen keine Ruhe. Man lief noch gen Einsiedeln, gen Aachen, gen St. Lienhardt, St. Wolfgang, und je mehr man allenthalben Gnad und Vergebung suchte, je unruhiger ward das Gewissen, denn die Verführer konnten Niemand von Glauben an Christum unterweisen und von der rechten Gerechtigkeit, die allein im Glauben steht. All ihre Predigt war allein von selbsterdachten Werken: gib hieher in die Kirchen, lege dort in den Stock, stifte da einen Altar und Messe, löse Ablaß, laß dich in die Bruderschaft einschreiben, befiehl dich in diesen heiligen Orden, faste so viel, bete so viele Rosenkränze, faste zu Wasser und Brod alle unsrer lieben Frauen Abende, rufe St. Barbara an, laß eine goldene Messe lesen, gelobe Keuschheit und solche Menschenträume ohne Zahl" u. s. w.

durch Möncherei in den Himmel zu kommen suchte, auf diesem Wege den Frieden nicht gefunden. Den Vertretern der Renaissance ist diese Unruhe des Gewissens völlig fremd. Ihre Interessen sind ganz andere. Formal zwar treffen beide Bestrebungen zusammen. Es ist auch hier die Subjektivität, die sich geltend machte und ihr Recht forderte, nur nicht die Subjektivität der natürlichen Begabung, sondern des religiösen Bedürfnisses, nicht die Individualität wie dort, sondern die sittliche Persönlichkeit. Die Geltendmachung dieser Persönlichkeit, die Forderung der persönlichen Gewißheit, die Beziehung der göttlichen Offenbarung und ihrer Verkündigung auf das persönliche Gewissen — das wurde die bewegende Macht für die gesammte Entwicklung und die gesammte Lebensarbeit Luther's. Und die stete Berufung auf den Trost und die Gewißheit der erschrockenen Gewissen in den Bekenntnissen der lutherischen Reformation ist die Nachwirkung und das Zeugniß davon.

Wenn aber die Reformation im Gewissen einsetzte, so ist es nicht das lediglich auf sich selbst gestellte Gewissen, was sie meint. Es ist nicht die formale Gewissensfreiheit im modernen Sinn, welche von dem zur persönlichen Gewißheit gewordenen Inhalt desselben absieht, sondern es ist das im Worte Gottes gebundene Gewissen, worauf sich Luther in Worms gegen Kaiser und Reich und gegen die äußere Autorität der Kirche des Papstes stellte. Eben darum konnte er nicht weichen, weil er innerlich an jene höchste Autorität gebunden war. Es ist nicht seine Subjektivität, welche er der Welt der traditionellen Autoritäten entgegenstellt, sondern die höchste Wahrheit Gottes, die zum Inhalt seines persönlichen Gewissens geworden war. Das unterscheidet die Reformation wesentlich von der Revolution. Losgelöst von den religiösen Mächten, als rein formale Größe auf sich selbst gestellt, hat sich die Freiheit des Individuums als die Macht der Revolution erwiesen, welche die Welt nach den eigenen Gedanken umzugestalten sucht. Indem die Reformation die persönliche Freiheit des Gewissens an das Wort Gottes bindet, ist sie die Verneinung der Revolution geworden. Die romanischen Länder unter der Herrschaft der römischen Kirche haben die Reformation abgewiesen und dafür die Revolution eingetauscht, welche dort mit der Autorität der äußern Kirche abwechselnd die Herrschaft führt. Die Reformation ist beides, die Beseitigung dieser äußerlichen Autorität wie die Abwehr der Revolution, weil sie jener nicht die Freiheit des natürlichen Menschen, wie die Renaissance, sondern die des Christenmenschen entgegenstellte.

Die Renaissance war das Evangelium der individuellen Be-

rechtigung zugleich der natürlichen Welt. Auch die Reformation hat das Recht der Welt und des Lebens in ihr verkündigt. Man hat sie deßhalb, allerdings mit sehr mißverständlichem Ausdruck, die Verweltlichung des Christenthums genannt. Aber es ist eine ganz andere Geltendmachung derselben wie dort. Dort ist es die Freude am Genuß der natürlichen Welt, wie sie ist. Daß diese Freude erst ihre Berechtigung nachzuweisen habe, kam nicht in Betracht. Darin war die mittelalterliche Denkweise dieser sittlich überlegen, indem sie allerdings eine solche Berechtigung forderte. Aber sie ruhte auf der Verkennung der sittlichen Berechtigung der Weltaufgabe selbst und hatte die Verneinung derselben zur Voraussetzung und zur Folge. So fehlte, wie wir sahen, das gute Gewissen zur Erfüllung des Weltberufs. Aber ohne dieses konnte der Uebergang in die neue Zeit mit ihren erweiterten und gesteigerten Aufgaben sich nicht richtig vollziehen. Nur dieses gute Gewissen ermöglichte die rückhaltlose Hingebung an die Erfüllung der Aufgaben, welche die neue Zeit stellte. Es war Luther's Verkündigung der Freiheit des Christenmenschen, welche dieses gute Gewissen ermöglichte. So steht die Reformation an der Schwelle der neuen Zeit und hat sie und das Arbeitsleben, das für sie bezeichnend ist, ermöglicht.

Man kann schwanken, ob man die neue Zeit mit der Entdeckung Amerikas oder mit der Reformation beginnen soll. Es ist beides im Recht, und beide Thatsachen stehen, ohne gegenseitig von einander zu wissen, in engem Zusammenhang mit einander. Denn es ist die Erschließung der neuen Welt, welche sowohl den Gesichtskreis in ungeahnter Weise erweiterte, als auch dem Leben eine Menge neuer Stoffe zuführte und dadurch eine ungemeine Steigerung der irdischen Berufsaufgaben herbeiführte. Es kam alles darauf an, daß man mit gutem Gewissen an dieselben herantreten konnte. Dieses gute Gewissen verdankte die Welt der Reformation. Es war, werden wir sagen dürfen, eine prästabilirte Harmonie zwischen den beiden Entdeckern der zwei verschiedenen Welten, die von Gott vorgesehen war. Beide dienten einander, ohne es zu ahnen und von einander zu wissen. Der Gewinn ist der neuen Zeit überhaupt zugefallen. Es ist eine ganz andere innere Stellung, die sie in den Gebieten, Berufskreisen und Aufgaben des natürlichen Lebens einnimmt als das Mittelalter.

Allerdings kann, wie es dort bei der Freiheit des Individuums war, dieses Weltleben sich auf sich selbst stellen, losgelöst von der religiösen Erkenntniß, in welcher sie ihre sittliche Berechtigung besitzt.

Dann ist es der Geist der reinen Diesseitigkeit, des modernen Kulturlebens, mit dem man die einseitige Jenseitigkeit der mittelalterlichen Betrachtungsweise beantwortet. Wie jener falsche Individualismus die Macht der geschichtslosen Revolution geworden ist, so dieser falsche Kulturismus die Macht des geschichtslosen Sozialismus. Die Reformation ist die Verneinung wie von jener so auch von diesem. Der Boden des revolutionären Geistes — in den südlichen Ländern der römischen Kirche — ist darum auch die Heimat dieses falsch sozialistischen Geistes geworden. Die Reformation ist die innere Ueberwindung beider. So ist der Fortschritt der sittlichen Denkweise der neuen Zeit in der religiösen Erkenntniß Luther's begründet und darin allein auch für die Zukunft gesichert.

§ 2. Die Grundlegung der evangelischen Moral durch Luther.

Schramm, De meritis Lutheri in theologiam moralem. Helmst. 1711. Lehmann, Dissert. auspicalis recensendis fructibus ex repurgata per Lutherum vera religione ad doctrinas morales redundantibus etc. Jenae 1717 (zieml. werthlos). Stäudlin, Gesch. der christl. Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. Gött. 1808 (S. 202: „Wenn man aber auf die Prinzipien seiner [Luther's] Moral zurückgeht, so verschwindet einem eigentliche Moral fast unter den Händen. Da gibt es keine moralische Freiheit, kein Verdienst" u. s. w. S. 209: „Mit diesen Grundsätzen konnte gar keine christl. Moral bestehen" u. dgl. m.). de Wette, Christl. Sittenl. 2, 2. Berl. 1821 S. 275 ff. ähnlich wie Stäudlin: „Er (L.) war zu sehr befangen in dem Widerspruch wider die kathol. Werkheiligkeit, um der sittl. Seite die nöthige Aufmerksamkeit zu schenken, und zu wenig wissenschaftl. gestimmt, um auch nur die Möglichkeit einer Verbindung des Glaubens mit der Sittenlehre zu ahnen"! Köstlin, Luther's Theol. II. Stuttg. 1863. bes. S. 476—491. Luthardt, Die Ethik Luther's in ihren Grundzügen. 2. Aufl. Lpz. 1875. Ders., L.'s eth. Grundgedanken. A. E.-L. Kirchenzeitung 10. Nov. 1883 S. 15. Lommatzsch, Luther's Lehre vom eth.-relig. Standpunkte aus und mit bes. Berücksichtigung seiner Theorie v. Gesetz dargestellt. Berlin 1879. Herm. Reuter, Ueber die Eigenthümlichkeit der sittl. Tendenz des Protestantism. im Verhß. zum Katholicism. Jahrbb. f. deutsche Theol. V. 1860 S. 156 ff. Bartels, Die eth. Grundgedanken der ev.-luth. Bekß.schriften. Hann. 1884. Außerdem viele Lutherreden des J. 1883. Hering, Luther's Lehre v. d. Nächstenliebe. 1519—21. Festschrift. Halle 1883. 38 S. 4.

Die Reformation war nicht bloß eine Erneuerung der dogmatischen Erkenntniß, sondern ebenso und im Zusammenhang damit auch der gesammten sittlichen Denkweise in der Kirche. Und Luther ist auch hiefür grundlegend und epochemachend. Wie die Verirrung

der Moral zu falscher Gesetzlichkeit aus der Verdunklung der paulinischen Erkenntniß von der Glaubensgerechtigkeit in der altkatholischen Kirche entstand, so führte nun hinwiederum Luther's Erneuerung jener paulinischen Erkenntniß auch zu einer Erneuerung und Richtigstellung der Ethik.

Von Luther's Schriften kommen zur Ethik außer den Predigten und Schrifterklärungen in Betracht: Von der Freiheit eines Christenmenschen, lat. und in deutscher Bearbeitung 1520; Sermon von guten Werken 1520; über die Ehe 1522. 1530; über die geistlichen Gelübde 1522; über den Gehorsam gegen die Obrigkeit 1522. 1523; über den Kriegsdienst 1526; über den Wucher 1519. 1524; Bergpredigt 1532; die betr. Ausführungen im Gr. Katechismus bes. zum 3., 4., 5., 6. Gebot, Schluß der Gebote und die Haustafel; über die Frage vom Gesetz in den antinomistischen Schriften und in der Auslegung des Galaterbriefs.

1. Zur allgemeinen Würdigung. Mit Luther, und erst mit ihm, hat die Ethik an die ursprünglich biblische und speciell paulinische Wahrheit wieder angeknüpft, deren Trübung oder Verlassen die Ethik auf alle die falschen außer- und unterchristlichen Bahnen abgeführt hatte, die wir in der Geschichte verfolgt und diese eben dadurch zur Apologie der reformatorischen Ethik haben werden sehen. Es ist zwar ein alter römischer und rationalistischer[1] Vorwurf, Luther habe durch die Betonung der sola fides die Sittlichkeit und die Moral geschädigt. Aber die Wahrheit ist, daß er dadurch sie erst recht begründet und ermöglicht hat. Denn er hat damit das rechte Prinzip, d. h. die Christlichkeit der Ethik, ihre Einheit, ihre Innerlichkeit, das rechte Verhältniß zum Willen Gottes, die richtige Stellung zur Welt, d. h. ihre Gesundheit gesichert. Liegt es ja auch als unleugbare Thatsache vor, daß die Reformation Luther's auf die ganze sittliche Denkweise der neueren Zeit eine durchgreifende und erneuernde Einwirkung geübt hat. Denn sowohl die Würdigung der Persönlichkeit, ihrer Selbstangehörigkeit und ihres Verhältnisses zu Gott wie zur Welt, als auch die Würdigung des irdischen Berufs und seiner sittlichen Berechtigung und Aufgabe sowie der irdischen Gemeinschaftskreise ist seitdem eine ganz andere und, man wird anerkennen müssen, richtigere geworden.

2. Die Unterscheidung der christlichen Sittlichkeit von der natürlichen, somit der theologischen Ethik von der philosophischen. Luther's sittliche Anschauungen sind bedingt durch

1) Vgl. Stäudlin, de Wette, Ammon u. s. w., und in meiner Ethik L.'s S. 6 ff.

seine religiöse Erfahrung. Die bewegende Macht seiner inneren Lebensentwicklung war die religiöse Frage der persönlichen Heilsgewißheit, und der Standort in dieser, nachdem er sie gewonnen, war daher auch der Punkt, von welchem aus er alle andern Fragen, die an ihn herantraten, beurtheilte. So viel ihn auch die Interessen des nationalen und bürgerlichen Lebens seines Volkes bewegten und so viel er auf die verschiedenen Fragen auch des weltlichen Lebens in seinen Schriften, besonders der früheren Jahre, einging, so nimmt er doch seinen Standort immer in jener Heilsgewißheit der Glaubensgerechtigkeit. Das gilt denn vornehmlich auch für seine Ethik. Sie ist demnach nur religiöse Ethik, Lehre von den sittlichen Lebensmächten und der sittlichen Lebensführung des Christen. Von da aus scheidet er diese religiöse, christliche Ethik scharf von der philosophischen.

Es ist die charakteristische Eigenthümlichkeit der Scholastik, besonders bei Thomas Aquinas, wie wir sahen,[1] die äußere Verbindung der Antike mit dem Christenthum, der Philosophie mit der Kirchenlehre, des Aristoteles mit Augustin zu sein. Von da aus kam keines von beiden zu seiner Geltung und Wahrheit. Der Nominalismus hatte diesen Bund bereits gelöst und sich ausschließlich auf die Autorität der Kirche gestellt. Aber da jene Autorität eine äußerlich gesetzliche der rechtlichen Kirchenanstalt war, so erwuchs daraus für die Ethik die Gefahr, daß das Sittliche nicht als eine innere Nothwendigkeit, sondern nur als äußere statutarische Vorschrift erschien, was doch die Verneinung des Sittlichen ist und den Probabilismus zur Folge hat. Sofern die Ethik aber römische Ethik blieb, wirkten auch hier die frühzeitig von der Antike aus in das kirchliche Denken eingedrungenen fremden Elemente fort. Luther nun knüpfte zwar im Sinn jener Auseinanderhaltung von Philosophie und Theologie an den Nominalismus an, aber so daß er das Christenthum auf eigene Füße, indem auf die Schrift und die innere christliche Selbstgewißheit des Glaubensgerechten stellte, und somit von jener trüben Vermengung in der Scholastik entschieden löste. „Man lasse die Philosophiam bleiben in ihrem Zirkel, dazu sie Gott gegeben hat.“ Als Repräsentant jenes außerchristlichen Elements galt ihm Aristoteles, wie sich in ihm für die Scholastik allerdings die alte Welt innerhalb der christlichen Theologie zusammenfaßte. Luther's Kampf galt daher vor Allem der Geltung des Aristoteles in der Theologie. Er ist in seinem Urtheil über Aristoteles ungerecht ge-

1) Vgl. meine Gesch. der christl. Ethik I, 286 ff., bes. S. 296.

wesen;[1] die folgende Zeit von Melanchthon an herab hat gerechter geurtheilt und dem Aristoteles in den evangelischen Schulen wieder einen Platz und zwar einen bevorzugten Platz eingeräumt. Aber zuerst mußte doch die Grenzlinie zwischen Christenthum und Nichtchristenthum, Heilserkenntniß und natürlichem Denken, Theologie und Philosophie scharf gezogen und das Prinzip sichergestellt sein, ehe man ohne Gefahr beide Gebiete wieder in Beziehung zu einander setzen konnte. Und auch dann ging es nicht ohne mehrfache trübende Vermischungen ab. Jene reinliche Herausstellung und Sicherung des Prinzips war der Beruf Luther's, und er erfüllte ihn mit der Rücksichtslosigkeit, wie sie nicht bloß durch seine Natur veranlaßt war, sondern durch eine solche grundlegende Aufgabe selbst bedingt ist.

Der Unterschied nun zwischen jener philosophischen und der theologischen Ethik, wie ihn Luther bestimmt, besteht darin, daß die Philosophie es mit dem natürlichen Leben und Denken, die Theologie dagegeu mit dem Heil der Seele in Christo Jesu zu thun hat, wovon die Philosophie nichts weiß und nichts wissen kann.

Denn was der Glaube weiß und lehrt, ist ein neues Wissen und eine Rede in neuen Zungen über den Kreis des Natürlichen hinaus. Deßhalb gehört Aristoteles nicht in die Theologie hinein. Er mag ein Lehrer bleiben in den formalen Wissenschaften und in der Moral lehren, „wie man ein fein züchtig äußerlich Leben führen soll“[2]; aber man soll das nur nicht für christliche Lehre ausgeben, und wie „die hohen Schulen des Papstes“ beides mit einander vermengen und Aristoteles neben das Evangelium stellen. Durch diese Vermengung in der scholastischen Theologie ist dic theologische Moral aus einer christlichen und evangelischen zu einer philosophischen, d. h. zu einer Lehre von Gesetz und Werken geworden. Denn darin besteht der Unterschied zwischen der natürlichen und der christlichen Moral, daß jene das Thun, das Evangelium dagegen die Person, jene das natürliche Vermögen des freien Willens, dieses die erneuernde Gnade betont. Und doch ist die Person das erste, das Werk erst das zweite, und das Werk ist nicht gut, wenn nicht zuerst jene gut ist, d. h. im rechten Verhältniß zu Gott steht; denn die Beziehung zu Gott ist das Entscheidende. Daraus ergibt sich für Luther das Prinzip der theologischen Ethik.

1) WW. Erl. 7, 55 (2. Aufl. S. 60); 10, 321 (2. Aufl. S. 340); 57, 83; 62, 282 u. ö. Vgl. m. Ethik Luther's u. s. w. S. 14 f.
2) 62, 262.

3. Das Prinzip der christlichen oder theologischen Ethik ist für Luther die Rechtfertigung aus dem Glauben. Indem er zu dieser fundamentalen Wahrheit der Schrift und speziell Pauli zurücklenkt, hat er überhaupt das Christenthum und seine Theologie wieder auf die Bahn zurückgeführt, deren Verlassen, wie wir sahen, die gesammte Verirrung speziell auch auf dem Gebiete der christlichen Moral verursacht hatte. So hat er denn durch jene Wiederanknüpfung wie die Theologie überhaupt so speziell die Ethik wieder richtig gestellt.

In jener Wahrheit liegt zunächst der Gedanke, daß die Person das erste, die Werke erst das zweite seien. Luther wird nicht müde, diesen Satz zu wiederholen und durch das Gleichniß vom Baum und den Früchten und ähnliche Bilder deutlich zu machen, gegenüber jenem Grundirrthum der falschen Werklehre, welche durch das eigene Thun und Verhalten die Person und ihr Verhältniß zu Gott richtig machen will. Die Person aber wird — fährt Luther fort — gut nur durch den Glauben. Dieß aber, sofern der Glaube vor Gott rechtfertigt. Denn die Rechtfertigung ist unsre Frömmigkeit. Denn von Gott geht es aus, daß wir vor ihm wohlgefällig sind in Christo, und durch das Wort, welches der Glaube ergreift. Denn nicht unsres „Standes und Werkes halber, sondern des Worts und des Glaubens halber“ sind wir und daher auch „unser Stand und Werk heilig und vor Gott wohlgefällig“. Nicht unser Werk und Thun, sondern der Glaube „rechtfertigt die Person und ist auch selbst die Rechtfertigung“. „Dem schenkt und vergibt Gott alle Sünde um Christi seines lieben Sohnes willen, deß Name in desselben Glauben ist. Dazu gibt er demselben seinen heiligen Geist, der machet die Person anders und wandelt sie in einen neuen Menschen, der alsdann eine andere Vernunft, einen anderen Willen hat geneigt zum Guten.“ „Darum gehört zur Rechtfertigung nichts denn hören und glauben Jesum Christum als unsern Seligmacher.“ „Wiederum zu den guten Werken gehört nichts denn die Rechtfertigung; denn wer da rechtfertig ist, der thut gut und sonst Niemand; und alles was er also gerechtfertigt thut, ist gut, ohne allen Unterschied der Werke.“ [1]

In doppeltem Sinn also ist die Glaubensgerechtigkeit das Prinzip der Ethik. Fürs erste sind wir in und mit derselben Gott wohlgefällig. Das ist die Heilsgewißheit des Christenstandes, um welche es Luther für seine Person in seinen inneren Kämpfen zu thun war und welche

1) 7, 238 ff. (2. Aufl. 248 ff.), Meine Ethik L.'s S. 26.

er dann auch als die neue fröhliche Botschaft dem geängsteten Christenvolk verkündigte und damit den Gewissen Trost und Freudigkeit und zu allem irdischen Thun und Berufserfüllung ein gutes Gewissen brachte. Denn das Verhältniß zu Gott ist das Erste, was vor allem in Ordnung sein muß. Nicht unsre Arbeit schafft uns jene Gewißheit dieses Verhältnisses, noch auch auf dem Wege des Gefühls und mystischer Erhebungen wird sie gewonnen, sondern nur indem wir im Glauben die sündenvergebende Gnade Gottes ergreifen. Dieß ist die rechte Grundlage alles Christenstandes und Christenlebens. Und ohne diese Heilsgewißheit kann es zu keinem fröhlichen Leben der Liebe gegen Gott und den Nächsten kommen. Es ist zwar oft eingewandt worden, dieses Prinzip Luther's schließe die Gefahr eines sittlichen Quietismus ein. Und es kann so mißdeutet und mißbraucht werden und ist wohl auch in lutherischen Kreisen nicht selten so mißbraucht worden. Aber das ist dann eben ein Mißbrauch. Denn wenn jene Gewißheit die nothwendige Voraussetzung alles gottwohlgefälligen Thuns ist, so ist der Glaube, der jenes Heils in Christo gewiß ist, zugleich — und das ist das Andere — die treibende Macht jenes Thuns. Denn er ist eine Erneuerung des inneren Menschen und ein „lebendig geschäftig thätig mächtig Ding", wie Luther in seiner bekannten Vorrede zum Römerbrief und sonst noch oft ausführt,[1] so daß es also vom Glauben aus zu einer entsprechenden Bethätigung kommen muß. Denn da das Leben überhaupt Aktivität ist, so wird es beim Glaubensgerechten zu einer dem entsprechenden neuen und gottgemäßen Aktivität kommen und zwar, da die Glaubensgerechtigkeit Besitz und nicht bloß etwa Hoffnung und Streben ist, denn „wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit", so trägt auch jene Aktivität den Charakter des Habens, nicht bloß des Verlangens an sich, hat also das höchste Gut bereits als ein gegenwärtiges in und bei sich, nicht als ein jenseitiges erst zukünftiges außer und vor sich. Was der Christ aber hat im Glauben, das gibt er dann weiter in der Liebe. Damit ist der falsche Dualismus weil die falsche Transzendenz der römischen Denkweise überwunden.

4. In diesem Glaubensprinzip ist nun auch die Einheit der Ethik, weil des neuen Lebens des Christen, begründet. Die römische Ethik in ihrer gewöhnlichen Form war zu einer Summe einzelner Werke geworden, welche von der Person losgelöst für sich als selb-

1) Vgl. a. a. O. S. 27.

ständige und verdienstliche Werthgrößen betrachtet wurden, und im Leben des Christen mehr oder minder gesteigert und gehäuft werden konnten und an dieser Steigerung und Häufung das Maß ihres Werthes und der sittlichen Vollkommenheit hatten. Auf dieser Isolirung und quantitativen Werthung der Werke beruht die römische, insonderheit die jesuitische Moral. In jenem rechtfertigenden und erneuernden Glauben hat für Luther das Christenleben und so denn auch die Lehre davon ihr einheitliches Prinzip. Das ist ein neuer Begriff von Sittlichkeit, der nicht unterscheidet nach groß oder klein, sondern alles würdigt, nur sofern es Erscheinung jenes einen Prinzips des Glaubens im Gehorsam der Liebe ist. Denn auch das Liebesprinzip der römischen Mystik konnte der Ethik jene prinzipielle Einheit und Freiheit von der quantitativen Würdigung nicht geben. Denn die Liebe ist thatsächlich nicht das Erste und Prinzipielle; und da ihr Maß das Maß der sittlichen Werthung abgeben soll — wann ist sie groß genug? und wann sind ihre Erweisungen genügend? Der römischen Denkweise konnte freilich der Glaube nicht das Prinzip des christlichen Lebens sein, da sie den Glauben nicht sittlich würdigte, sondern ihn nur für einen Akt des Intellekts ansah, der erst durch den Akt der Liebe vervollständigt werden müsse. Aber wenn Christus und die Gnade Gottes in Christo objektiv die Einheit des ganzen Christenthums ist, so ist der Glaube, welcher Christum ergreift, dieß ganze Christenthum subjektiv.

5. Damit ist weiter auch die Innerlichkeit des neuen Lebens und somit der christlichen Sittlichkeit gegeben, gegenüber der äußeren Werkmäßigkeit der römischen wie der vorchristlichen Ethik. Denn wenn der Christ durch Christus innerlich gewirkt wird und im Glauben an die Gnade Gottes in Christo steht, so hat er seine Stätte in der persönlichen Innerlichkeit, nicht in etwas Aeußerem. Er hat „ein anderes Herz, einen anderen Muth, Willen und Sinn“; „der Gläubige und Ungläubige sind wohl einander im Schein auswendig gleich, aber im Herzen sind sie geschieden“.[1]

6. Ist aber das Wesen des Christen solcher innerlichen Art, so kann es nicht an etwas Aeußerliches gebunden sein und darin bestehen. Darin ist die Freiheit des Christen begründet, von welcher Luther oft und am eingehendsten bereits in seiner bekannten Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen“ de libertate christiana 1520 handelt.

1) 10, 160 (2. Aufl. 168); 1, 250 (2. Aufl. S. 90) u. ö. Vgl. m. Ethik L.'s S. 33.

Diese Freiheit ist ihm doppelt, negativ und positiv: Freiheit gegenüber allen äußeren Gesetzen, Werken u. s. w. und königliche Herrenstellung gegenüber allem was der Welt angehört. Wohl nennt auch die scholastische Ethik die lex nova des Christenthums ein „Gesetz der Freiheit", aber nur im Sinn des Beliebens, wie sich dies besonders in der Frage der consilia evangelica offenbart; in der Sache selbst sind die Werke nothwendig (de necessitate), denn sie sind genugthuend und verdienstlich. Steht aber der Christ im Glauben und nur im Glauben, so steht er allem Sachlichen frei gegenüber. „Christliche Freiheit ist an kein Werk gebunden"; „denn ein christlich Wesen steht nicht in äußerlichem Wandel". Der Christ ist ein Herr „über alles äußerliche Ding und Werk". Jene Schrift über die Freiheit eines Christenmenschen bewegt sich bekanntlich um die beiden Sätze, daß ein Christenmensch (durch den Glauben) ein freier Herr über alle Dinge und Niemand unterthan und doch zugleich (durch die Liebe) ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann unterthan sei, auf Grund der paulinischen Worte 1 Kor. 9, 19. Röm. 13, 8. Denn, was das erste anlangt, mit dem wir es hier zunächst zu thun haben, so ergibt sich, wenn man ein Christ wird und ist nur durch den Glauben, „daß kein äußerlich Ding mag ihn frei noch fromm machen, wie es immer mag genannt werden", auch nicht äußerliche religiöse Uebung.[1] Denn im Glauben hat der Christ schon alles, was das Wort der Verheißung ihm zusagt. Denn durch den Glauben hat er Vergebung der Sünden und damit alles, was er in Christo glaubt.[2] „Darf er denn keines Werkes mehr, so ist er gewißlich entbunden von allen Geboten und Gesetzen. Ist er entbunden, so ist er gewißlich frei." „Das ist die christliche Freiheit, der einige Glaube".[3] Jene Freiheit nun aber ist eine geistliche Freiheit, die sich nur auf den innerlichen Menschen erstreckt,[4] während für den äußeren Menschen die Gebote und guten Werke gelten; denn wir werden nie ganz geistlich; „es ist und bleibt auf Erden nur ein Anheben und Zunehmen, welches wird in jener Welt vollbracht".[5] Nur daß alle diese Werke nicht als nöthig gelten zur Frömmigkeit und Seligkeit, sondern nur als ein freier Dienst gegen die andern. „Siehe, das ist die rechte geistliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Gesetzen und Geboten" — mit diesen Worten schließt Luther seine Schrift.[6] Dieß ist ihm die Hauptsache im Begriff der christlichen Freiheit, die Freiheit vom Gesetz und Werkdienst.

---

1) 27, 177. 179. 2) 27, 180. 3) 27, 181. 4) 27, 185.
5) 27, 188. 6) 27, 199.

Damit aber verbindet er die andere Seite: die königliche Herrenstellung des Christen den Dingen und Widerfahrnissen der Welt gegenüber. Denn ist der Christ im Glauben seines Gottes gewiß, so kann nichts, was von der Welt aus an ihn tritt und ihn etwa bedrängt, ihn anfechten und irre machen; sondern er ist im Glauben ein Herr aller Dinge, weil in Christo seines Gottes gewiß. Wie nun Christus ein König und Priester ist, doch geistlich, und ihm alle Dinge unterworfen sind, wenn er auch unsichtbar ist und geistlich regiert, so sind auch die Christen durch den Glauben Könige und Priester, ein priesterlich Königreich (1 Petr. 2, 9). „Daß ein Christenmensch durch den Glauben so hoch erhoben wird über alle Dinge, daß er aller ein Herr wird geistlich; denn es kann ihm kein Ding nicht schaden zur Seligkeit, ja es muß ihm alles unterthan sein und helfen zur Seligkeit" (Röm. 8, 29) — es ist alles unser (1 Kor. 3, 22); nicht leiblich zwar; denn wir müssen leiblich sterben und so auch in viel anderen Dingen unterliegen, aber das alles muß uns dienen und nützlich sein zur Seligkeit. „Das ist gar eine hohe, ehrliche Würdigkeit und eine recht allmächtige Herrschaft, ein geistlich Königreich, da kein Ding ist so gut, so böse, es muß mir dienen zu gut, so ich glaube, und darf sein doch nicht, sondern mein Glaube ist mir genugsam. Siehe, wie ist das eine köstliche Freiheit und Gewalt der Christen."[1] Daneben steht sein Priesterthum, das ihn würdig macht, vor Gott zu treten und für andere zu bitten. So ist er, wie durch sein Königreich aller Ding mächtig, so durch sein Priesterthum Gottes mächtig.[2]

Aber das Hauptinteresse für Luther ist doch immer, daß es keines Dings oder guten Werks bedarf zur Frömmigkeit, d. h. zur Gerechtigkeit vor Gott, sondern der Glaube bringt ihm das alles. Darauf kommt er hier und immer wieder zurück. Das ist ihm das wesentlichste Stück der christlichen Freiheit: die Freiheit vom Werk als einer zur Seligkeit nothwendigen Bedingung, auf Grund der Gottesgewißheit im Glauben. Die Bewährung dieser Gottesgewißheit gegenüber den Widerfahrnissen des Weltlebens ist ihm nur ein einzelnes Moment in seiner Darlegung, nicht etwa — wie es nach neueren Darstellungen erscheint — die Hauptsache. Denn das Verhältniß zu Gott ist es, worum es sich ihm durchweg handelt; auch in der Frage der Freiheit des Christen.

So wendet er denn auch diesen Grundsatz der Freiheit an auf

1) 27, 185 f. 2) 27, 186.

die Frage der Gelübde, welche damals die Gemüther so lebhaft bewegte, und folgerte, daß kein äußerliches Gelübde für den Christen als schlechthin bindend könne angesehen werden, sondern der Christ sei ein Herr auch seiner Gelübde wie aller äußeren Werke.[1]

7. Allerdings geht der Weg zu dieser Freiheit durch das Gesetz hindurch, sowohl vor dem Glauben, nur daß es in Christo „sein Ziel" hat[2], als auch nach dem Glauben, da es auch für den Christen bleibende Bedeutung hat. Denn wenn auch der Christ als solcher vom Gesetze frei ist und nichts mit ihm zu thun hat, so trägt er doch den alten Menschen noch in sich, muß „derhalben in täglicher Buße bleiben", bedarf also noch solcher Predigt und Vermahnung, daß er nach empfangener Vergebung der Sünde nicht wieder „sicher werde noch dem Fleisch wider den Geist Raum lasse".[3] „Das gilt auch von den größten Heiligen." Der Unterschied zwischen den Christen und Nichtchristen ist nur dieser: „Beiden wird durchs Gesetz gewehrt; aber die im Geist sind, haben ein willig fröhlich Herz, jene aber nicht". Nur daß eben in Fleisch und Blut die Sünde bleibt und dem Christen zu schaffen macht, wie Paulus Röm. 7 lehrt. Aber diese Sünde ist ihnen nicht verdammlich, weil sie im Glauben Vergebung der Sünde haben.[4] Also nicht die Gestalt oder Größe der Sünde an sich ist entscheidend — für das Urtheil Gottes —, sondern die Stellung der Person durch den Glauben zu Gott und Gottes entsprechendes Urtheil über die Person. Dadurch unterscheidet sich Luther scharf von der römischen Isolirung der Werke von der Person und der dadurch bedingten kasuistischen Abwägung der einzelnen Sünden, welche die gesammte römische Beichtpraxis bestimmt. Wie das hier die Folge von der Abweichung aus der Bahn der biblischen und speziell paulinischen religiös-sittlichen Betrachtung war, so ist Luther's Stellung auch hier die Konsequenz seines Glaubensprinzips für die Ethik.

8. Im Christen als solchem aber hat das Gesetz seine Erfüllung in der Liebe als der herrschenden Gesinnung des Christen, wie sie aus dem Glauben herauswächst und mit diesem „das ganze Wesen eines Christenmenschen" bildet. Denn nicht kommt, wie es in der römischen Lehre der Fall ist, die Liebe zum Glauben als ein besonderes und zwar höheres Prinzip hinzu, sondern sie kommt aus dem Glauben

1) 10, 424 f. (448 f.). Meine Ethik Luther's S. 37.
2) A. a. O. S. 39 ff.
3) 13, 118 (156). A. a. O. S. 45.
4) 9, 176 (173). A. a. O. S. 48.

heraus, als welcher dieselbe von vornherein in sich trägt: fides per caritatem efficax, so daß im Religiösen das Sittliche bereits enthalten ist, welches sich in der Liebe zusammenfaßt. Denn diese ist die Eine Tugend, welche alle andern in sich schließt. Denn alle andern sind „stückliche Tugenden". Die Liebe ist die Summe des Ganzen, der Brunn, aus dem „es alles quellen und wiederum hineinfließen soll". Daher gehen denn auch „alle Gesetze im Mose" im Grunde „auf die Liebe".[1] Luther faßt die Liebe in der Regel in ihrer Beziehung zu den Menschen: „Der Glaube bringt den Menschen zu Gott, die Liebe bringt ihn zu den Menschen" — diesen Gedanken wiederholt Luther oft, wie er mit ihm auch seine Schrift über die Freiheit eines Christenmenschen schließt: „Durch den Glauben fährt der Christ über sich in Gott, von Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibet doch immer in Gott und göttlicher Liebe".[2] Wenn es Luther weniger geläufig war, das Verhältniß zu Gott als Liebe denn als Glaube zu bezeichnen, die Liebe dagegen vorwiegend auf das Verhältniß zum Nächsten zu beziehen, so war dieß durch den Gegensatz zur römischen Lehre veranlaßt. Denn nicht bloß in der gewöhnlichen groben Form der Werkgerechtigkeit stellte sie das Verhältniß zu Gott auf das eigene Verhalten und kehrte damit die richtige Ordnung um, sondern auch in der Hochstellung der Liebe, wie sie der mystischen Lehrform eigen war. Denn auch diese Liebe war doch im Grunde eigenes Werk, welches denn auch Lohn, wenn auch nur als zeitweiligen gegenwärtigen Genuß Gottes, suchte. So verwirft er nicht bloß jene scheinbare Liebe zu Christus als etwas Kindisches, welche in dem Mitleiden mit Christus aufgeht und das Ziel der Predigt in die Erweckung dieser doch im Grunde nur psychischen Empfindung setzt, statt in die Hervorrufung des Glaubens[3], sondern auch jene selbstsüchtige Liebe, welche sich nicht an Gott genügen läßt, sondern daneben noch — nach scholastischer Terminologie — „beatitudinem formalem" sucht, „die Freud, Lust, Süßigkeit, die da folgen aus der Erkenntniß Gottes; gleich als wäre es nicht genug, so man allein lauter Gott suchet; man müßt auch, wie die Knecht von ihren Herrn verpflichteten Lohn haben"; wir sollen vielmehr „ohne allen Lohn oder Genieß Gott suchen".[4] Nicht als hätte Luther damit jenes unmittelbare persönliche Gemeinschaftsverhältniß

1) A. a. O. S. 49 f.
2) 27, 199.
3) Vgl. Freiheit eines Christenmenschen 27, 187.
4) „Von zweierlei Menschen, wie sie sich in dem Glauben halten sollen", 1523. 22, 139.

verworfen, welches man etwa mystisch nennt und die spätere Dogmatik als unio mystica bezeichnet. Vielmehr lehrt er dieß auf das Entschiedenste. Eben im Zusammenhang der letzt angeführten Schrift (vom J. 1523) läßt er die rechten Christen sprechen: „O Herr und gütiger Vater, ich will weder sein noch nicht sein, leben oder sterben, wissen oder nicht wissen, haben oder mangeln, dein Wille geschehe. Ich will nicht das Deine, ich will dich selbst haben. Du bist mir nicht lieber, wenn mir wohl ist; auch nicht unlieber, wenn mir übel ist".[1] Das ist die Sprache der Mystik, die wir hier hören. Nur weist Luther diese Gemeinschaft mit Gott und Christo nicht sowohl der Liebe, als vielmehr dem Glauben zu, ganz nach dem sog. „mystischen Gebrauch des: „in Christo" bei Paulus".[2] In der „Freiheit eines Christenmenschen" kommt er wiederholt darauf zurück. Wer den Worten Gottes mit rechtem Glauben anhanget, dessen Seele wird mit ihm vereinigt, so ganz und gar, daß „alle Tugend des Wortes auch eigen werden der Seele".[3] Durch den Glauben wird nicht nur die Seele aller Gnaden voll, frei und selig, „sondern" er „vereinigt auch die Seele mit Christo als eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus welcher Ehe folget, wie St. Paulus sagt (Eph. 5, 30), daß Christus und die Seel ein Leib werden; so werden auch beider Güter, Fall, Unfall und alle Dinge gemein, daß, was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele; was die Seele hat, wird eigen Christi". „Hie hebt sich nun der fröhliche Wechsel und Streit. Dieweil Christus ist Gott und Mensch, welcher noch nie gesündigt hat und seine Frummkeit unüberwindlich, ewig und allmächtig ist, so denn der gläubigen Seelen Sünd durch ihren Brautring, das ist der Glaub, ihm selbst eigen macht" 2c.[4] Wobei noch bemerkenswerth ist, wie Luther, was die Schrift von dem Verhältniß zwischen der Gemeinde und Christus sagt, auch auf die einzelne Seele anwendet und auf sie das Brautverhältniß überträgt. Und wenn auch bei Luther das Interesse der Sündenvergebung das Durchschlagende ist, so kombinirt er damit doch zugleich jene Gemeinschaft der Seele mit Christo, die ganz in der Sprache der Mystik geschildert wird. Darum, wenn Luther nicht von der Gewißheit des Christen, welche Glaubensgewißheit ist, reden, sondern die Gesinnung des Christen benennen will, wie sie im Glauben mit beschlossen ist, so kann er diese nicht bloß als Liebe gegen den Nächsten, sondern auch als Liebe gegen

1) 22, 132.
2) Mit dem philolog. Exegeten Fritzsche zu reden.
3) 27, 181. 4) 27, 183.

Gott bezeichnen. Denn die Liebe „theilet sich in zwei Theile: sie liebet Gott, der ihr so viel thut durch Christum im Glauben, und liebet den Nächsten, daß sie ihm thut, wie ihr von Gott gethan ist“.[1]

Die Gesinnung des Christen ist also wesentlich Liebe, Liebe des Glaubens. Darin beruht die innere Einheit des christlichen Lebens. Denn Glaube und Liebe sind nicht zwei neben einander stehende Stücke. Wenn Luther zuweilen den Glauben eine Tugend, die erste Tugend, die Liebe dann die andere nennt, so ist der Glaube doch als das Prinzip und „Chorführer“ oder „Mutter“ aller Tugenden, die Liebe als die im Glauben beschlossene Einheit derselben gemeint.[2] Denn fides operatur sagt der Apostel Gal. 5, 6, nicht caritas operatur. Und alle guten Werke des Christen sind Gott wegen dieses Glaubens angenehm, „welcher einig und ohne Unterschied in allen und jeglichen Werken ist, wirket und lebet“[3], durch die Liebe als gleichsam sein Instrument.[4] So daß also der Glaube nicht ohne die Liebe ist, wie diese nicht ohne jenen.

Und wenn die Hoffnung in der h. Schrift oft als Drittes genannt wird und Luther oft darauf zurückkommt — denn seine Sehnsucht nach dem lieben jüngsten Tag kommt oft zum Ausdruck —, so hebt das jene innere Einheit nicht auf; denn die Hoffnung wächst in den Leiden und Versuchungen aus dem Glauben, als die Gewißheit, „daß Gott sie nicht lassen wird“. Es ist demnach nichts mit der römischen Lehre, Glaube, Hoffnung, Liebe seien unterschiedliche Tugenden, virtutes distinctae, von denen je die vorhergehende ohne die folgende sein könne. Wer so redet, hat keinen Verstand von der Sache. Dieses in sich einheitliche Christenleben des Glaubens, der Liebe und des heiligen Kreuzes ist freilich hier auf Erden nie vollkommen. Das war es nur bei Christo.[5] Wenn die Römischen lehren, daß der Christ vermöge der eingegossenen Gnade das Gesetz vollkommen erfüllen und so das ewige Leben sich verdienen, ja noch überflüssige gute Werke thun und Verdienste erwerben könne, so ist das wider alle Schrift und Erfahrung. „Gott ist zufrieden, daß er uns findet in der Arbeit und Vorsatz.“ Ja so sehr haftet uns hier die Sünde an, daß sie sich auch in alle guten Werke hinein erstreckt —

1) 14, 74 (86).
2) Gen. III, 305: fides chorum pulcherrimarum virtutum secum ducit neque unquam sola est. — Fides ceu mater est, ex qua soboles illa virtutum nascitur.
3) 20, 198.
4) ad Gal. II, 323.
5) 11, 171 (184).

welchen Satz von der Leipziger Disputation an alle Gegner Luther's bekämpften und selbstverständlich bekämpfen mußten.

9. Daraus ergibt sich weiter der Kampf gegen die Sünde als Aufgabe des Christen. Denn so lange der Christ im Fleische lebt, hat er die Anfechtungen der Sünde zu erleiden und sich ihrer zu erwehren, sowohl in den Regungen des Fleisches, mit denen auch der geförderte Christ zu thun hat, als auch in den innern geistlichen Anfechtungen durch den Teufel. Und gerade von diesen letzteren spricht Luther oft, aus vielfacher eigener Erfahrung heraus. Dazu kommt das Leiden, das der Christ als Christ zu tragen hat, das Kreuz in der Nachfolge seines Herrn; denn „das Heilthum des heiligen Kreuzes" gehört mit zu den Kennzeichen des „christlich heiligen Volkes".[1] In allem dem erweist sich das Christenleben als ein Kampf — nicht als hätten wir uns unsern Christenstand erst zu erkämpfen, sondern wir kämpfen auf Grund desselben. Denn eben weil wir Christo angehören, müssen wir auch „Krieger" sein und „wider den Teufel zu Felde liegen". Aber dabei haben wir doch die Gewißheit unsres Heils. Das Christenthum ist also weder etwas Trübseliges, noch eitel Fröhlichkeit, sondern „eine ernste Freundlichkeit und ein freundlicher Ernst"[2], und weder schon Vollkommenheit, noch auch sich verzehrende Sehnsucht nach der vollkommenen Heiligkeit, wie in der Mystik, sondern die ernste nüchterne Arbeit des „Werdens".[3]

Die Waffen in diesem Kampfe aber sind Gottes Wort und Gebet und die Askese als Mittel für den Gebrauch jener Waffen. Nur insofern hat die Askese für Luther Bedeutung. Sie ist ihm nicht wie in der römischen Betrachtung etwas an sich Werthvolles und Verdienstliches, sondern nur Mittel, das Fleisch im Dienst der Erfüllung unsrer Aufgabe zu halten. Unter diesen Gesichtspunkt stellte Luther die Frage der Askese bereits mit voller Klarheit 1520 in seiner Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen. Damit sind auch die Grenzen derselben angegeben. „Denn Gott ist kein Mörder wie der Teufel."[4]

10. Das Werk des Glaubens aber gegen Gott ist das Gebet. Denn während die andern Werke der Liebe angehören, die „unter sich fährt", und dem Nächsten dienen, ist das Gebet das unmittelbarste

1) Vgl. „Von den Concilien und Kirchen" 1539. Bd. 25, 375. Vgl. hiezu überhaupt Zöckler, Das Kreuz Christi. Gütersloh 1875. S. 291 ff.
2) 8, 145 (150 f.).
3) Vgl. meine Ethik Luther's S. 62 f.
4) 4, 380 (2. Aufl. 5, 375).

Werk des Glaubens, der „über sich fährt in Gott“, daher „nächst dem Predigtamt“, d. h. nächst dem Worte Gottes „das vornehmste Werk eines Christen“, „daß nichts Nöthigeres ist in der Christenheit, weil wir so viel Anfechtung und Hinderniß haben, denn daß man ohne Unterlaß anhalte mit Beten, daß Gott sein Gnade und Geist gebe“ u. s. w.[1] Vom Gebet handelt Luther insonderheit außer in dem betr. Abschnitt seiner Auslegung der Bergpredigt bei Matthäus, in seinen Katechismen und in mehrfachen Auslegungen des V. U. (Bd. 21 u. 22), sowie in seinen schönen Auslegungen der Abschiedsworte Jesu bei Johannes (Bd. 49. 50). Das Gebet ist ihm „der Puls“ des innern Lebens, „welcher nimmer still steht“.

11. Wenn der Christ im Gebet des Glaubens zu Gott aufsteigt, so steigt er in den Werken der Liebe, die aus dem Glauben kommen, allzeit hernieder. Wenn man römischerseits die Liebe oder das Werk als ein zweites Prinzip zum Glauben hinzutreten läßt und in diesem Sinne als nothwendig fordert, so ist das für Luther völlig ausgeschlossen. Der Glaube ist Ein und Alles. Aber eben mit ihm ist auch das Leben gegeben, welches in den Werken sich äußert, so daß also von einem „sollen“ eigentlich nicht die Rede sein kann: der Glaube soll gute Werke thun, so wenig man sagen kann: der Baum soll gute Früchte bringen, die Sonne soll scheinen; denn sie thut's von ihr selbst und ungeheißen. So thut auch der Glaube von ihm selbst und ungeheißen gute Werke und ist allzeit in solchem Thun.[2] Es ist also nicht eine zum Glauben hinzutretende, sondern eine innere Nothwendigkeit des Glaubens; sowohl weil der Glaube Leben, als weil er Erfahrung der göttlichen Liebe ist. Denn „weil der Mensch lebt, muß er doch etwas thun und kann so wenig ohne Werke sein, so wenig er ohne stetigen Odem und Regung des Herzens leben kann“.[3] Und wie Luther in der „Freiheit eines Christenmenschen“ ausführt, „der Mensch lebt nicht allein in seinem Leibe, sondern auch unter andern Menschen auf Erden; darum kann er nicht ohne Werk sein gegen dieselben, er muß ja mit ihnen zu reden und zu schaffen haben“.[4] Zum andern ist in der Erfahrung der göttlichen Liebe, welche der Glaube ist, die dankbare Gegenliebe des Begnadigten mit innerer Nothwendigkeit begründet. „Wohlan, mein Gott hat mir unwürdigem verdammten

1) 63, 284.
2) Vgl. z. B. Vorrede zum Römerbrief.
3) 1, 141 (kürzer 2. Aufl. 1, 35).
4) 27, 195.

Menschen ohn all Verdienst, lauterlich umsonst und aus eitel Barmherzigkeit geben, durch und in Christo, vollen Reichthum aller Frömmigkeit und Seligkeit, daß ich hinfort nichts mehr bedarf, denn glauben, es sei also. Ei, so will ich solchem Vater, der mich mit seinen überschwenglichen Gütern also überschüttet hat, wiederum frei, fröhlich und umsonst thun, was ihm wohlgefällt, und gegen meinen Nächsten auch werden ein Christ wie Christus mir worden ist und nichts mehr thun, denn was ich nur sehe ihm noth, nützlich und seliglich sein u. s. w. Also fleußet aus dem Glauben die Lieb und Lust zu Gott, und aus der Lieb ein frei, willig, fröhlich Leben, dem Nächsten zu dienen umsonst."[1] In diesem Sinn hat Luther stets die — innere — Nothwendigkeit der guten Werke gelehrt, und gegen diejenigen gestritten, welche die Freiheit als einen Freischein von allen Werken mißdeuteten, wie er im Anhang der lateinischen Ausgabe der „Freiheit eines Christenmenschen" sowohl gegen solche Antinomisten streitet, welche das Christsein in Verachtung aller äußeren Vorschrift und Ordnung des kirchlichen Lebens setzen, wie gegen diejenigen, welche die Zeremonien rc. für verdienstlich halten.[2] Denn eben aus jenem inneren Zusammenhang von Glaube und Liebe folgt, daß von Verdienstlichkeit nicht die Rede sein kann. Und wenn die Römischen sich darauf berufen, daß die Schrift von einem Lohne redet, so will das doch nicht sagen, daß wir um der Werke willen bei Gott gerecht und angenehm werden, da sie ja vielmehr dieß schon voraussetzen.

Aus dem Gesagten ergibt sich denn auch, was eigentlich ein gutes Werk sei. Zu einem guten Werk wird etwas durch den Glauben inwendig und durch Gottes Wille und Befehl äußerlich. Denn der Glaube ist es, der das gute Werk zu einem guten, weil zu einem Gott wohlgefälligen Werk macht; so daß es nicht auf die äußere Gestalt des Werkes ankommt. Und Gottes Wille und Befehl, nicht unsre eigenen Gedanken und Erdichtungen sind es, welche ein Werk zu einem guten, weil eben zum Vollzug des Willens Gottes machen — womit denn die kirchlichen Vorschriften als nothwendige und gewissenverpflichtende[3] verurtheilt sind. Im Gegensatz zu ihnen betont Luther den Willen Gottes, wie er im Dekalog im Allgemeinen ausgesprochen ist und für jeden einzelnen sich nach seinem Stande berufsmäßig be-

1) 27, 196.
2) Opp. lat. varii argum. IV, 249 sq.
3) J. B. Eck, Enchir. p. 124: ecclesiae consuetudines, ritus et ceremoniae aeque sunt observandae atque leges divinae.

stimmt. Hierin heißt Luther den Willen Gottes erkennen. Damit hat er einen Gesichtspunkt von weittragendster Bedeutung für die gesammte sittliche Denkweise geltend gemacht. Am einfachsten hat er ihn ausgeführt in seiner Haustafel, diesem kurzen Moralkompendium seines Kl. Katechismus.

12. Darnach bestimmt sich für Luther denn auch der Begriff der sittlichen Vollkommenheit. Wir haben früher gesehen[1], daß für die römische sittliche Denkweise der Unterschied der doppelten Sittlichkeit, der niederen der praecepta und der höheren der consilia evangelica — dieser Herübernahme vorchristlicher Anschauungen — maßgebend ist für die Bildung ihres sittlichen Ideals, wie sie dasselbe im Mönch und seinem status perfectionis findet. Dem stellt Luther seine Lehre von der christlichen Vollkommenheit gegenüber.[2] Nicht in jener selbsterfundenen weltverneinenden und weltflüchtigen Heiligkeit besteht sie, sondern in der Erfüllung des Willens Gottes im Glauben, der aufwärts gegen Gott geht, und in den Werken der Liebe, die abwärts gegen den Nächsten gehen, je nach dem Stand und Stellung, die wir in der Welt einnehmen; so daß es sich am kürzesten zusammenfaßt in dieß doppelte Wort: Glaube an den Herrn Jesum Christum und thue die Werke deines Berufs. Darin ist alles beisammen. Denn der Glaube an die Gnade Gottes in Christo schließt das Vertrauen zu ihm auch in allen Widerfahrnissen des irdischen Lebens und seine Bethätigung im Gebet in sich; die Erfüllung des Berufs aber umfaßt das ganze irdische Leben in der Welt als die Stätte, in welcher der Wille Gottes vom Glauben erfüllt werden soll und kann. Freilich ist der Christ nie vollendet, sondern immer nur auf dem Weg, und das Christsein ein Werden, nicht ein Gewordensein, aber es ist doch im Gang und Schwang. Damit stellt sich Luther jener äußerlichen, dinglichen Fassung des Christenthums gegenüber, welche dasselbe in äußerliche Werke, sei es negativer oder positiver Art, und die Vollkommenheit dann in ein bestimmtes quantitatives Maß der Häufung solcher Werke setzt.

13. Das hängt zusammen mit der innerlichen Fassung des Reiches Gottes von Seiten Luther's und seiner Unterscheidung von den natürlichen Ordnungen des Weltlebens. Es ist der alte Irrthum

1) Z. B. meine Gesch. der christl. Ethik I, 177 (Ambrosius), 291 (Thomas Aquinas).

2) Vgl. Bedenken und Unterricht von den Klöstern und allen geistl. Gelübden 1522. WW, 28, 1 ff.; aus der Kirchenpost. Predigt v. d. heil. 3 Königen 10, 416 ff. (440 ff.).

der römischen Denkweise, das Reich Gottes mit der Kirche zu identifiziren. Nun ist die Kirche dort ein äußeres, in gesetzlichen Ordnungen bestehendes und sich vollziehendes Gemeinwesen. Daraus ergibt sich, daß, wenn das übrige Leben am Reiche Gottes Theil haben sollte, es sich nach den kirchlichen Vorschriften richten und von daher die Normen für die Regelung auch seiner äußeren Lebensordnungen nehmen mußte. Das äußere weltliche Leben und Regiment hat demnach nicht sein eigenes Gesetz und Recht, sondern hatte sich nach kirchlichem Recht zu richten, und alles übrige irdische Leben war berechtigt nur soweit es sich jener Kirche ein- und unterordnete. Und doch war, wie sich zeigte, jene Verkirchlichung des gesammten Weltlebens nicht durchführbar, es mußte sich das Gefühl und Bewußtsein seiner selbständigen Berechtigung — besonders des staatlichen Lebens — geltend machen. Dadurch kam eine Unsicherheit des Urtheils und des Gewissens in das ganze Leben. Wollte man sicher gehen, so entzog man sich dem weltlichen Leben und erwählte den weltlosen Stand der Vollkommenheit. Oder erkannte man die Mängel der kirchlichen Ordnung, so kehrte man in Gedanken in das ursprüngliche Christenthum zurück, wie man es verstand oder sich dachte, und stellte die Forderung des apostolischen Lebens auf, welches man in der Geltendmachung der Vorschriften Christi (in der Bergpredigt und Matth. 10) als der lex Christi auch für das äußerliche Leben sah. Jenes war das Mönchsideal, dieses war das — mittelalterliche — Ideal des Wiedertäuferthums und seines Reiches Gottes, das man aufrichten wollte. Der breite Boden der Wirklichkeit aber wurde eingenommen von der hierarchischen Beherrschung des gesammten öffentlichen Lebens. Gegen diesen dreifachen Irrthum hatte sich Luther zu wenden; vor allem aber war es dieser hierarchische, gegen dessen Ineinanderwirrung des Gottesreichs und Weltreichs, wie sich Luther ausdrückte, des Geistlichen und Weltlichen, er den ganzen Nachdruck seiner richtigen Erkenntniß und die ganze Wucht seiner Worte geltend machte. Nächst der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit hat Luther vielleicht keine andere Lehre mehr getrieben als die von der Unterschiedenheit der beiden Gebiete, welche der Papst so übel in einander gewirrt habe. „Man hat es alles untereinander gemenget, geistlich und weltlich Regiment.“ „Ist derhalben eine treffliche Lehre und große Weisheit, wo man diese zwei Regimente wohl unterscheidet.“[1] „Der Papst hat diesen Unterschied

1) 23, 94; vgl. auch 5, 244 f. (2. Aufl. 6, 169 f.). A. a. O. 81.

aufgehoben und in seinem Dekret aus Christi Reich ein weltlich Regiment gemacht. Aber Christus ist nicht gekommen, das alte weltliche Regiment aufzuheben, sondern ein neu geistlich Regiment aufzurichten."[1] Daraus ergibt sich weiter auf der einen Seite, daß das Christenthum den Einzelnen nicht seinem irdischen Stand und Ordnung entnehmen will. Das Evangelium will sein Herz ändern, aber nicht seinen äußern Stand, wie die mönchische Ethik lehrt.[2] Damit ist also die falsche Askese und das Mönchthum beseitigt, als ob dieß die rechte Gestalt des Christenthums sei. Auf der anderen Seite wollen Christi Worte z. B. in der Bergpredigt nicht eine Vorschrift für die äußere Lebensordnung sein. Nicht dieser, sondern der Person und ihrer Gesinnung gelten sie. Bei jener Fassung der Worte Christi z. B., daß man nicht schwören soll u. s. w., würde die ganze bürgerliche Ordnung umgestürzt und aus dem Evangelium ein äußeres Gesetz des bürgerlichen Lebens gemacht. Damit stellt Luther den Mißverstand und die Unsicherheit der ganzen alten Kirche in diesem Stücke zurecht und gibt von vornherein die Korrektur für die gesetzliche Mißdeutung des protestantischen Schriftprinzips, wie es sich in der schweizerischen Reformation zeigte und im Wiedertäuferthum seine Konsequenzen zog. Denn darin waren „die Schwärmer" römisch, da sie im höchsten Sinn evangelisch zu sein vermeinten. Mit entscheidender Klarheit hat Luther davon in seiner Auslegung der Bergpredigt von 1532 und in den Predigten darüber gehandelt, indem er unterscheiden lehrte zwischen der Person, für welche es sich um das innere Verhältniß zu Gott handelt, und dem äußern Beruf und Amt, wobei es sich um das Verhältniß zum natürlichen Weltleben handelt. Jenes gehört dem Erlösungsgebiet, dieses dem Schöpfungsgebiet an. Dieses aber hat seinen Ursprung vor jenem, also auch seine Berechtigung unabhängig von jenem. Nicht erst das Evangelium oder vollends die Kirche gibt diesem das Recht seiner Existenz, sondern dieses beruht in dem Schöpferwillen Gottes; so daß denn auch die Ordnungen dieses natürlichen Lebens nicht erst durch das Evangelium oder durch die Kirche fest-

---

1) 1, 258.

2) 1, 248 (88): „Der rechte Glaube dringet Niemand, daß er seinen Beruf fahren lasse und ein neu Wesen anheben soll, wie das tolle Mönchsvolk gethan hat". 2, 34: „Damit zeigt er an, daß sein Reich das weltliche Reich und die äußerlichen Stände auf Erden nicht zerstöre. Alle Stände, so von Gott geordnet und geboten sind, sind gut, und daß man ein Christ werde, da darf man keines äußerlichen Standes dazu. Es ist nicht vonnöthen, daß Mann und Weib von einander laufen und in ein Kloster gehen, auf daß sie Christen werden und Gott dienen" u. s. w. Vgl. m. Ethik Luther's S. 84.

gestellt werden, sondern sie sind in dem betreffenden natürlichen Lebensgebiet selbst begründet und durch die Vernunft, welche Luther als die Quelle des Rechts bezeichnet, daraus zu erheben. Damit ist die Voraussetzung und die Grundlage des gesammten päpstlichen Systems beseitigt, welches auf der Nichtberechtigung des schöpfungsmäßigen Weltlebens und auf der Forderung der Herrschaft und des Anordnungsrechts der Kirche über die Gebiete auch dieses schöpfungsmäßigen Lebens beruht.

14. Hiemit hängt aufs engste zusammen Luther's Lehre vom irdischen Beruf, der dadurch wieder in seine Würde eingesetzt wurde, gegenüber der Verachtung, in welche er durch die römische Lehre von den Räthen und „heiligen Ständen" gerathen war. Es ist einer der größten Gewinne der sittlichen Erkenntniß, welchen wir Luther verdanken und welcher zum Gemeingut geworden ist. Luther wird nicht müde, die Lehre vom Beruf zu predigen, d. h. von der geschichtlichen Stellung, die Gott einem Jeden in der Welt angewiesen hat, aus welcher ihm seine sittlichen Aufgaben erwachsen.[1] Damit hat Luther das Christenthum in das Leben der Welt hineingeführt und beide zu einem Bunde mit einander verknüpft — das Christenthum im rechten Sinn weltlich gemacht — nicht „verweltlicht", wie man es wohl auch, aber sehr mißverständlich genannt hat. Das ist die rechte Gesundheit christlichen Wesens, die hiemit wiedergewonnen worden aus dem Irrsal der vorhergehenden Zeiten heraus. Dieß hat der gesammten neuen Zeit ein gutes Gewissen zur Erfüllung ihrer sittlichen Aufgaben in der Welt gegeben und damit das Arbeitsleben, wie es die frühere Zeit nicht kannte, eröffnet und geweiht.

15. Das irdische Berufsleben ordnete sich für Luther nach den drei großen sittlichen Gemeinschaften, den „drei Gottesstiften" Haus, Staat und Kirche.[2] So einfach diese Gliederung uns erscheint und so geläufig und selbstverständlich sie uns geworden ist, so war sie seinerzeit doch ein wesentlicher Fortschritt über die mittelalterliche Betrachtungsweise hinaus. Denn diese bewegte sich immer in dem

1) 10, 234 (247): „Wie ists möglich, daß du nicht berufen seist? Du wirst ja in einem Stande sein, du bist ja ein ehelich Mann oder Weib oder Kind" u. s. w. „Siehe, wie nun Niemand ohne Befehl und Beruf ist, so ist auch Niemand ohne Werke, so er recht thun will". 2, 132: „Also soll man sich hüten vor eigener Andacht". 4, 300 (5, 343): „Er bleibe bei seinem Beruf, thue, was seine Oberkeit, sein Amt und Stand erfordert und haben will. Das heißt Gott recht gedienet". Und so oft. Vgl. m. Ethik Luther's S. 89 ff.

2) 4, 494. Opp. Jen. I, 524b: tres enim hierarchias ordinavit deus contra diabolum, scil. oeconomiam, politiam, ecclesiam.

Gegensatz zwischen den beiden Ständen der „gemeinen Christen“ und der „Religiosen“. Daß der sogen. geistliche Stand nur ein Beruf sei wie jeder andere auch, der Unterschied also nicht sittlicher Art, sondern äußerlich sei, diese Erkenntniß ist erst mit der reformatorischen Unterscheidung des innern persönlichen Verhältnisses zu Gott und der äußern Weltstellung und mit der reformatorischen Würdigung des Berufs gegeben. Denn wenn auch die Kirche und das kirchliche Amt insofern an erster Stelle steht, als es dem ewigen Leben dient und von Christo stammt, während die beiden andern Stände, das Haus und die Obrigkeit, durch die Schöpfungsordnung begründet sind und dem irdischen Leben dienen, so sind sie doch alle drei gleich heilig und Gott wohlgefällig und wird alles Werk darin durch Gottes Wort und Glaube geheiligt. Diese Heiligkeit hatte Luther gegenüber den Römischen, die Nothwendigkeit dieser Stände gegenüber den wiedertäuferischen Schwärmern zu vertheidigen.[1] Sie sind die drei Schutzmauern, welche Gott gegen den Teufel und die Macht der Sünde aufgerichtet hat. Deßhalb sucht sie auch der Teufel immer zu verstören.[2]

16. Das kirchliche Amt. Zwar „sind wir Christen in Christo alle gleich“.[3] Die römische Meinung, daß der Priester „besser sei und einen bessern Stand im Reiche Christi habe, denn ein Laie“ ist zu verwerfen.[4] Und Christus hat jeden Christen „aller seiner Macht und Gewalt theilhaftig gemacht“.[5] Aber um, was Sache Aller ist, „öffentlich zu üben“, dazu bedarf es besonderer Beauftragung von der Gemeinde[6]; darin allein besteht das Besondere und die Nothwendigkeit des Amtes neben dem allgemeinen Priesterthum. „Denn solch Amt ist nicht mehr denn ein öffentlicher Dienst, so etwa einem befohlen wird von der ganzen Gemeinde, welche alle zugleich Priester sind.“[7] Sobald der Auftrag zurückgegeben oder zurückgenommen wird, erlischt das Amt. Von einem character indelebilis kann also nicht die Rede sein. Seine Macht liegt nicht in der Person, sondern in dem Wort, das er zu verwalten hat. In welchem scharfen Gegensatz das Alles gegen die römische Anschauung vom Priesterthum steht, bedarf keines Nachweises. Daraus ergeben sich denn auch die Rechte und Pflichten der Amtsträger wie der gewöhnlichen Christen, als Träger des allgemeinen Priesterthums, von selbst.

1) 4, 394. Comm. in ep. ad Gal. II, 8.
2) 4, 390 (5, 390). 3) 2, 79 (1, 199). 4) 2, 81 (1, 201).
5) 11, 304 (332). 318 (347). 6) 11, 319 (348).
7) 40, 172 (Auslegung des 110. Ps. 1539).

17. Die beiden andern Stände gehören dem natürlichen Leben an, richten sich demnach nach dem natürlichen Recht d. h. der Vernunft, nicht nach dem Evangelium, welches nur dem geistlichen Leben zu dienen berufen ist[1] — im Gegensatz zum römischen wie zum wiedertäuferischen Irrthum und seiner falsch sozialen Fassung des Wesens und der Aufgabe des Christenthums. Wohl aber sind jenes Gottes Ordnungen und Stiftungen, und er ist in ihnen wie hinter einem „Vorhang und Deckel“ wirksam gegenwärtig; weßhalb denn auch beide, diese weltlichen Ordnungen und das Evangelium, einander zu dienen berufen sind.

Dieß gilt zunächst von der Ehe. Luther hat von ihr sehr oft gehandelt, sowohl in seinen Predigten wie in andern Schriften.[2] Im Gegensatz zu falsch geistlicher wie zu entwürdigender Betrachtungsweise betont Luther die beiden Seiten der Ehe: daß sie eine Ordnung des geschlechtlichen Lebens und daß sie eine Ordnung Gottes, also ein heiliger Stand sei. Die starken Reden, welche Luther nach jener Seite hin zuweilen führt, wollen nur das göttliche Recht des geschlechtlichen Lebens, wie es mit unsrer leiblichen Natur gegeben ist, hervorheben und so diesen „Orden der reinen Keuschheit“ dem „Orden der unreinen Keuschheit“ entgegenstellen, wozu er allerdings durch die falsche Geistlichkeit des Cölibats geworden war. Man soll sich hüten — erinnert Luther oftmals im Anschluß an das bekannte paulinische Wort[3] — daß man nicht durch Verschmähung der Arznei, die Gott den Menschen in der Ehe gegeben, muthwillig in die Stricke des Teufels falle. Aber nicht leicht hat Jemand herzlicher und inniger von der ehelichen Liebe und Treue geredet und den Segen der Kinder schöner gefeiert als Luther. Daneben stellt er den andern Satz und geht in seinen Erörterungen über die Ehe in der Regel von diesem aus, daß die Ehe Gottes Stiftung und Ordnung sei. Immer wieder betont er dieß und verwirft von da aus mit scharfen Worten das

1) 6, 97 (5, 268): „Ist doch das Evangelium nicht eine solche Lehre, die etwas im Regiment oder Haushaltung ändere. Beide Stände läßt es bleiben und lehret, wie wir zur Vergebung der Sünden und ewigem Leben kommen mögen“.

2) So im Babyl. Gefängniß 1520; An den christl. Adel deutscher Nation 1520; Von den Concilien und Kirchen 1539; in den verschiedenen Auslegungen der Gebote; im Sermon vom ehelichen Stand 1519; Vom ehelichen Leben 1522; in der Predigt vom Ehestand 1525; Von Ehesachen 1530 u. s. w. Vgl. Strampf, D. M. L. über die Ehe. Berl. 1853; Ztschr. f. Protest. u. K. 1858, Nov. und Dezbr.; Kawerau, L. über die Eheschließung, St. u. Krit. 1874, 723—744.

3) Vgl. 1 Kor. 7, 2.

päpstliche Eheverbot. Aber eine Gottesordnung des natürlichen Lebens ist sie, also nach den natürlichen und weltlichen Gesetzen rechtlich zu ordnen. Sache der Diener Christi dagegen ist es, die Gewissen in Ehesachen nach dem Evangelium zu berathen, wie sie des weltlichen Rechts mit gutem Gewissen gebrauchen sollen und können.[1] Auf das Einzelne weiter hier einzugehen wird nicht nöthig sein, und kann hiefür auf andere Darstellungen verwiesen werden.[2]

18. Nicht minder reichhaltig sind Luther's Ausführungen über Recht und Pflicht der Obrigkeit. Wenn Vater und Mutter eine „selbstgewachsene" Herrschaft sind, so ist die Obrigkeit eine „gemachte" Herrschaft, d. h. nicht natürlich gegeben, sondern geschichtlich geworden, aber doch Gottes Stiftung. Denn dieß betont Luther vor allem im Anschluß an die h. Schrift, „daß die Obrigkeit Gottes Ordnung sei, berufen, für Recht und äußern Frieden zu sorgen, und daß nach dem Evangelium oder geistlichen Amt auf Erden kein besser Kleinod, kein größer Schatz, kein reicher Almosen, kein feiner Gut ist, denn Obrigkeit, die das Recht schaffet und hält".[3] Aber eine Schöpfungsordnung Gottes, nicht etwa ein Ausfluß des Evangeliums, denn dieses geht auf das geistliche Leben, jene dagegen ist eine äußere Gewalt und Zwang. Das Evangelium „hat mit weltlichen Sachen nichts zu thun", wie andrerseits das Reich Christi „dem römischen Kaiser gar nicht angehet".[4] Das weltliche Regiment wird vom Evangelium zwar bestätigt, aber nicht erst begründet und berechtigt. „Denn solches Reich ist schon zuvor da, von Anfang der Welt gestiftet und der Menschen Vernunft unterworfen"[5] u. s. w. Es bedarf nicht der Erinnerung, welchen Gegensatz diese Anschauung bildete zur römischen Lehre von den beiden Schwertern, wonach alles Recht der Obrigkeit erst von der Kirche abgeleitet und dieser auch die oberste weltliche Gewalt zugeschrieben wurde. Wenn jene Gedanken jetzt als selbstverständliche gelten, so verdankt auch dieß die neue Zeit wesentlich Luther. Denn

1) Ueber das Verhältniß dieser beiden Seiten, der rechtlichen und der kirchlichen, besonders seit 1530 klarer und bestimmter, z. B. 43, 116 (Auslegung der Bergpredigt 1532) und sonst öfter.

2) Außer den oben genannten Schriften auch auf m. Ethik Luther's S. 102 ff. 111 ff. Speziell auch kämpfte er gegen die Juristen in der Frage der heimlichen Verlöbnisse.

3) Nicht mehr so bedenklichen und zweifelhaften Ursprungs wie nach der päpstlichen Ansicht, sondern eine berechtigte Gottesordnung. 39, 241; 57, 204; 61, 305 u. ö.

4) 3, 229 u. ö.

5) 11, 326 f. (356).

wenn auch besonders zur Zeit Ludwig's des Bayern und im Kampfe Philipp's des Schönen von Frankreich mit dem Papste ähnliche Gedanken ausgesprochen und geltend gemacht wurden[1], so sind sie doch erst durch Luther gesichert und zum Gemeingut geworden, weil prinzipiell begründet und in Zusammenhang mit der erneuerten sittlichen Gesammtanschauung gebracht.

Von jener Grundlegung aus ergeben sich für Luther nun auch die einzelnen Folgerungen. Vor Allem auf der einen Seite, daß die Obrigkeit das Recht des Schwerts und der Strafe habe, auf der andern Seite, daß sie es nicht mit dem Gebiet des Glaubens und des Gewissens zu thun habe. Man erinnert sich, in welcher unsicheren Stellung die alte Kirche zur Frage des Strafrechts für die Christen stand. Wenn die Christen doch vergeben sollen, dürfen sie dann strafen und auf Strafe antragen u. s. w.? Und diese Unsicherheit geht auch durch das römische System hindurch. Da Strafe doch nicht zu umgehen ist und die Welt nicht ohne dieselbe bestehen kann, während die Christen sich doch nicht rächen sollen u. s. w., so wußte man sich römischerseits nicht anders zu helfen, als daß man aus dem, was Christus doch von allen seinen Jüngern fordert, evangelische Räthe machte, welche nur von wenigen, den sog. Vollkommenen, erfüllt werden können. Demnach ist das christliche Ideal die Sache nur eines kleinen Kreises von Auserwählten, dagegen allen denen von vornherein verschlossen, welche in einem solchen staatlichen Beruf stehen, daß sie in den Fall der Anklage oder Bestrafung kommen; so daß diese, wenn sie Christen sein wollen, dieß ihr Unrecht erst wieder durch kirchliche Leistungen u. dgl. gut zu machen haben. Aus allem diesem Irrsal führte Luther dadurch heraus, daß er gegenüber der falschen Vermengung von Evangelium und äußerer gesetzlicher Lebensordnung oder von Reich Gottes und Weltreich, d. h. von geistlichem Innenleben der Gesinnung und äußerer Berufsaufgabe in der Welt, wie sich diese Vermengung von Anfang an geltend machte und im römischen System festsetzte, zwischen beiden Gebieten bestimmt unterscheiden lehrte und jedes auf seine Grenze verwies, durch solche Schiedlichkeit den Frieden zwischen beiden ermöglichend und herstellend. Es ist ein Recht des Amtes, nicht der Person, wenn der Christ das Schwert führt u. s. w. Und indem er dieses seines Berufes wartet,

1) Vgl. Defensor pacis von Marsilius v. Padua und Johannes v. Jandun.

übt er auch an seinem Theil einen Gottesdienst mit solchem Thun.[1] Nur daß dieses Amt innerhalb seines Berufs und der Grenzen desselben bleibe. Der Obrigkeit ist das Gebiet des äußern und zeitlichen Lebens befohlen, nicht das des Glaubens und Gewissens. „Wie käme der Kaiser dazu, daß er meinen Glauben regieren sollte?" Das ist nur Sache des Wortes Gottes und nur mit den Mitteln des Wortes. So ist auch der Ketzerei nur mit dem Worte Gottes zu wehren, nicht mit Schwert und Scheiterhaufen.[2] Solcherweise sichert Luther von seiner Grundanschauung aus die recht verstandene Gewissensfreiheit, welche weder die vorchristliche Welt noch das päpstliche Recht kannte. Es ist ein bis in die Gegenwart wiederholter Satz des päpstlichen Rechts, daß Ketzerei auch mit dem Tode zu strafen sei. Wenn die Gewissensfreiheit einen der Ruhmestitel der neuen Zeit bildet, so verdankt sie diesen Ruhm der Reformation Luther's, wenn auch Luther nicht immer die Konsequenzen dieser Erkenntniß gezogen hat. Aber wenn Luther der Obrigkeit, da er sie als christliche voraussetzt, auch den Beruf zuschreibt, für Aufrechterhaltung des Evangeliums und des Wortes Gottes im öffentlichen Leben zu sorgen, so handelt es sich hier nicht um Gewissensfreiheit im eigentlichen Sinn — denn den Glauben läßt er auch in solchen Zusammenhängen seiner Rede ausdrücklich frei[3] —, sondern um die äußere Religionsübung und die Bewahrung der äußern Ruhe und Einigkeit gegenüber muthwilligen Störern derselben. Und das christliche Bekenntniß war eben einmal ein Bestandtheil der öffentlichen Rechtsordnung geworden. Daß aber die evangelische Lehre schriftgemäß sei, war für Luther eine selbstverständliche Voraussetzung. Erst mußten die thatsächlichen Zustände sich ändern, ehe die Konsequenzen jenes richtigen Prinzips auch wirklich und voll gezogen werden konnten.

Dem Recht und der Pflicht der Obrigkeit entspricht Recht und Pflicht des Gehorsams von Seiten der Unterthanen — innerhalb der Grenzen der obrigkeitlichen Befugniß. Denn es gibt auch ein Recht des Ungehorsams, wo der Christ Gott mehr gehorchen muß

1) 22, 76 (80): „Hie fragest du weiter, ob denn auch die Büttel, Henker, Juristen, Fürsprecher und was des Gesindes mehr ist, Christen sein mögen und einen seligen Stand haben? Antwort: Wenn die Gewalt und das Schwert ein Gottesdienst ist, wie droben erwiesen ist, so muß auch das alles Gottesdienst sein, das der Gewalt noth ist, das Schwert zu führen".

2) 22, 90: „Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken. Es ist aber allein das Wort Gottes da, das thuts".

3) 39, 253.

als den Menschen, aber so daß er dann auch die Folgen dieser Gehorsamsweigerung im Leiden unweigerlich auf sich nehmen muß.[1] Mit dieser Lehre steht Luther im Gegensatz zur Lehre vom Recht des aktiven Ungehorsams, wie sie auf reformirtem Boden aufgestellt wurde. Von seiner Grundanschauung aus entscheiden sich für Luther auch die Fragen nach dem Klag- und Strafrecht, nach dem Recht des Schwörens und nach dem Recht des Krieges für den Christen. Es ist immer der Unterschied zwischen der Person selbst und dem berufsmäßigen Thun, den er geltend macht. Für seine Person soll man Unrecht zu leiden gewillt sein, sich nicht rächen, nicht tödten wollen u. s. w. Aber was man von Amts wegen thut, das thut man in Gottes Namen, nicht im eigenen. Das gilt insonderheit auch vom Krieg. Er führt dieß in der vortrefflichen Schrift von 1526 aus: „Ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können", an welcher auch Herzog Georg von Sachsen eine so große Freude hatte und diese gegen den Meister Lukas Kranach aussprach, von dem er dann freilich zu seinem Aerger erfuhr, daß sie von dem ihm so verhaßten Wittenberger Mönche sei.

So legten sich ihm die einzelnen Fragen leicht und klar zurecht. Mit berechtigtem Selbstgefühl durfte er denn auch im Gegensatz zu der römischen Verkehrung von sich sagen: „Denn ich mich schier rühmen möchte, daß seit der Apostel Zeit das weltliche Schwert und Obrigkeit nie so klärlich beschrieben und herrlich gepriesen ist, wie auch meine Feinde müssen bekennen, als durch mich".[2] Wogegen er in der Verwirrung jener zwei Gotteswelten und der dadurch verursachten Verstörung der drei Hierarchien durch die römische Lehre und Praxis ein Hauptzeichen des antichristlichen Charakters der päpstlichen Kirche sah.[3]

1) Z. W. 22, 102; 14, 277 f. (323).

2) 22, 248 (Ob Kriegsleute u. s. w. 1526); 31, 21 (Von heimlichen und gestohlenen Briefen 1529); 31, 236 (Verantwortung des aufgelegten Aufruhrs 1533) u. ö. Von der römischen Lehre 31, 34 (1529): „Die Allergelehrtesten hielten die weltliche Obrigkeit für ein heidnisch, menschlich, ungöttlich Ding, als wäre es ein fährlicher Stand zur Seligkeit".

3) 41, 299 (Auslegung des 12. Kap. Daniel's 1546): „Durch diese zwei Stück hat nun der Papst die zwo Hierarchien verwüstet: durch das erste das weltliche Recht, Gehorsam und Obrigkeit unter sich getreten und wo er gewollt hat aufgehoben und verwüstet u. s. w. Durchs andere hat er die Kirche verstört, die heil. Schrift unter sich geworfen u. s. w., und also beide, Gottes Wort und Gottes Dienst, zu nichte gemacht". S. 300: „Und auf daß er nichts unverwüstet lasse, wird er die dritte Hierarchie Gottes auch zerreißen, nämlich den Ehestand, welchen er nicht allein verboten hat den Geistlichen, sondern auch durchaus verlästert, geschändet, verachtet und zu nichte gemacht damit, daß ers

19. Ueber jene drei göttlichen Stände hinaus geht nun „der gemeine Orden der Christenheit“[1] und christlichen Liebe; wohin vor Allem die Nächstenliebe gehört als die rechte Gesetzeserfüllung und der gottwohlgefällige Gottesdienst; aus welcher Liebe dann auch das Maß der nöthigen Beschränkung der Freiheit sich ergibt. Dazu aber ist nöthig, daß man sich nicht abschließe gegen den Nächsten und mönchisch sich aus der Welt zurückziehe. Denn das Mönchthum ist nicht bloß eine Sünde wider den Glauben und die Gerechtigkeit aus dem Glauben allein, sondern auch wider die Liebe und ihren Dienst.[2]

Von da aus ergab sich ihm eine ganz andere Stellung zu den Aufgaben der christlichen Liebesthätigkeit im Gebiet des sozialen Lebens.

Das Mittelalter war mit schweren Nothständen des sozialen Lebens in die neue Zeit, die anbrach, herübergetreten. Es hatte trotz aller Wohlthätigkeitserweisungen, an denen es so reich war, ja gerade durch dieselben gegenüber solchen Uebeln wie dem Bettelunwesen Bankerott gemacht. Luther's neue sittliche Denkweise enthielt das Programm auch einer neuen höheren Stufe der christlichen Liebesthätigkeit. Die mittelalterliche Denkweise, welche die Kontemplation höher stellte als die Arbeit und die Armuth höher als den Besitz, der sich sein Recht vielmehr erst durch theilweise Entäußerung erwerben mußte, darum den Bettel nicht als ein Uebel, das zu beseitigen sei, sondern nur als einen erwünschten Anlaß zu verdienstvollem Handeln ansehen konnte und so denn auch einen heiligen Bettel kannte[3], mußte den unleugbaren Uebeln gegenüber, die sich daraus ergaben, ihr Unvermögen bekennen. Man hatte deßhalb diesen schon im Ausgang des Mittelalters von weltlicher Seite aus selbständig zu helfen gesucht und damit den mittelalterlichen Bann der ausschließlichen Kirchlichkeit aller christlichen und sittlich berechtigten Lebensbethätigung zu durchbrechen begonnen. Aber erst Luther's prinzipielle Anschauung gab die theoretische Berechtigung dazu und damit ein gutes Gewissen. Es handelte sich nun nicht mehr darum, gute Werke zu thun, um dadurch sich ein Verdienst zu erwerben und

---

ein unrein, fleischlich, ungöttlich Wesen schilt, darin man Gott nicht dienen könne“ u. s. w.

1) 23, 265 f. (1538 die drei Symbole).

2) 9, 287 f. (280 f.); 13, 296 ff. (372 ff.); 43, 352.

3) Vgl. meine Gesch. der christl. Ethik I, 321 f. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit des MA. (II.) S. 138 ff. Seit der Reformation (III.) 1890 S. 3 ff.

vor Gott gerecht und selig zu werden, sondern es handelt sich um den Dienst der Liebe, die dem Nächsten von seiner Noth helfen will, nachdem Gott uns in Christo von unsrer Noth geholfen. Das ist der neue Gesichtspunkt, der von nun an dieß ganze Lebensgebiet beherrschen sollte. So hat denn Luther von Anfang an gegen das Unwesen des heiligen und des unheiligen Bettels gekämpft[1] und eine geordnete Armenpflege nachdrücklich empfohlen.[2] Da mochte es wohl geschehen, daß am Anfang der Wegfall der bisherigen falschen Motive in einem Rückgang der sog. guten Werke in empfindlicher Weise sich bemerklich machte, — und Luther hatte Anlaß genug, über den Geiz und die Hartherzigkeit der Bürger und Bauern zu schelten, und zu klagen, daß das reine Evangelium, das nun hervorgebracht sei, so viel weniger gute Werke wirke als der Irrthum unter dem Papstthum — die neue Wahrheit war doch ein großer Fortschritt, und dieser mußte sich sowohl im richtigeren Urtheil als auch in der That selbst je länger je mehr geltend machen.[3] Und wenn man jetzt die evangelischen Länder und Völker mit denen der römischen Kirche und ihrem unausrottbaren Bettel vergleicht, so ist keine Frage, auf welcher Seite der Vorzug liegt, und es ist unleugbar, daß dieß mit der Veränderung der religiösen Betrachtungsweise in innerem Zusammenhang steht. So ergab sich für Luther auch eine andere sittliche Würdigung der Arbeit. Die antike Hochstellung des otium hatte sich fortgesetzt in der Ueberordnung des kontemplativen über das aktive Leben, dessen Arbeit die Verneinung des otium ist.[4] Der mittelalterliche Dualismus zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten, dem Leben in Gott und dem Leben in der Welt u. s. w.[5] wich nun der Forderung, die Liebe des Glaubens eben in der Weltbethätigung zu erweisen: das ganze Leben wird dadurch zum Gottesdienst und soll zugleich ein Dienst des Nächsten sein.[6]

Aber auch das gesammte übrige Gebiet des gesellschaftlichen und allgemein menschlichen Lebens bestimmte sich für Luther von da aus neu. Nach den verschiedensten Seiten hin machte er seine neue Erkenntniß geltend; und schon seine ersten Schriften enthalten fast ein

1) Vgl. z. B. An den christl. Adel u. s. w. 21, 335 f.
2) Vgl. z. B. „Ordnung eines gemeinen Kastens“ (Leisniger Kastenordnung) 22, 105 ff.
3) Vgl. Uhlhorn a. a. O. III, 33 ff. 104 ff.
4) Negotium negat otium.
5) Vgl. z. B. Thom. Aqu. in meiner Gesch. der christl. Ethik I, 294.
6) Vgl. Uhlhorn a. a. O. III, 22.

allseitiges soziales Programm, wie es sich ihm von dort aus ergab. Die zwei hauptsächlichsten Gesichtspunkte, welche ihm hiefür maßgebend waren, sind erstens, daß das natürliche, von Gott geschaffene Leben mit seinen Gaben, Freuden und Thätigkeiten an sich gut und recht ist, und zum andern, daß dieß alles in den Dienst der Liebe und schließlich des Reiches Gottes treten soll.

In diesem Sinn urtheilt er über Fröhlichkeit, Tanz, Essen und Trinken u. s. w., straft die Unsitten seiner Deutschen, hat aber dabei „mit den Doktoribus in Wittenberg" fröhlich sein Bier getrunken und seine berühmten „Tischgespräche" geführt, welche Heiliges und Weltliches in bunter Mischung und mit treffendem Urtheil und einer solchen Vielseitigkeit besprechen, daß nicht leicht etwas anderes sich ihnen an die Seite stellen lassen wird. In diesem Sinn verwirft er die sauer sehende Heiligkeit der Wiedertäufer u. s. w., welche der Gerechtigkeit vor Gott nicht gewiß ist, und warnt vor den Gefahren allzu großer Zurückgezogenheit und trüben Ernstes. Welch ein Freund der Natur er war, ist bekannt, und seine Schriften sind voll von Gleichnissen, die aus dem Naturleben genommen sind. Er nahm sich der Vögel an gegen seinen vogelstellenden Diener, und hat in schweren Stunden zu Koburg an seinen Sohn Hänschen jenen wunderlieblichen kindlichen Brief geschrieben, dessen gleichen es nicht zum zweiten Male gibt. Nicht minder ist bekannt und bedarf keines Beleges, wie frei, anerkennend und empfehlend er über die Wissenschaften, besonders die Sprachen und die edlen Künste, der Musika vor Allem, aber auch die bildenden Künste geurtheilt hat, und wie er von Anfang an für die Schulen eingetreten ist. Das alles bedarf keines weiteren Nachweises.

20. Kurz, wir finden hier eine sittliche Gesammtanschauung, so sicher, frei und weltoffen, und doch eben hierin so wahrhaft christlich, wie die ganze bisherige Geschichte der Kirche sie nicht gekannt hat. Allen bisherigen Gestaltungen und Entwicklungen der sittlichen Denkweise, auch eines Augustinus, ist sie weit überlegen. Erst wenn wir bis zu Paulus und zur Verkündigung und Vorbild Christi selbst zurückgehen, finden wir denselben freien Geist wieder. Luther hat aber das richtige Verhältniß zur Welt wieder gewonnen, weil er das richtige Verhältniß zu Gott wieder gewonnen hat in seiner Lehre von der Glaubensgerechtigkeit. Er hat die Gesundheit des christlichen Lebens wieder gerettet, weil er die Gesundheit der christlichen Lehre wieder gerettet hat. Die Trübung der paulinischen Erkenntniß von der Glaubensgerechtigkeit hatte auch die sittliche Erkenntniß getrübt und

das richtige Verhältniß zur Welt verschoben. Erst mit der Richtigstellung jener hat sich auch diese wieder richtig gestellt. Keiner vor Luther hatte in diesem entscheidenden Punkte richtig eingesetzt; auch die sogenannten Vorläufer der Reformation nicht. So hat denn keiner die richtige Gesundheit des christlich sittlichen Lebens und der Lehre vor ihm gefunden. Die Entwicklung ging theils in eine falsche Weltlichkeit, theils in eine falsche Geistlichkeit aus — Humanismus und wiedertäuferische Schwärmerei in den verschiedensten Gestalten sind die beiden irregehenden Einseitigkeiten in der Abirrung von der richtigen Mitte der Wahrheit. Und diese beiden Abirrungen haben sich seitdem in verschiedenen Gestalten wiederholt und werden sich stets wiederholen, sobald man jene Linie Luther'scher Erkenntniß verläßt.

§ 3. Melanchthon's theologische und philosophische Ethik.

Melanchthon war auch in seinem dogmatischen Denken vorwiegend vom ethischen Gesichtspunkt bestimmt, und so hat er denn auch die Ethik selbst, sowohl die theologische als die philosophische, vielfach angebaut: die theologische besonders in seinen Locis, außerdem in seinen Bekenntnißschriften und in verschiedenen einzelnen Abhandlungen auf der Grundlage der neuen Erkenntniß Luthers, wenn auch mit Modifikationen, welche durch den stärkeren Einfluß praktischer Erwägungen veranlaßt waren; die philosophische vorwiegend im Anschluß an Aristoteles, indem er zugleich diese philosophische Ethik zur christlichen in Beziehung zu setzen suchte; hiebei bestimmt von seinem Ideal eines christlichen Humanismus, durch dessen Interesse ihm mehr der Bund zwischen der christlichen Lehre und dem allgemeinen wissenschaftlichen Geistesleben als die prinzipielle Unterscheidung beider gefordert schien.

1. Die theologische Ethik.

Schwarz, Stud. u. Krit. 1853, 1: Mel. u. seine Schüler als Ethiker. Herrlinger, Die Theol. Mel.'s in ihrer gesch. Entwicklung. Gotha 1879. S. 209—343: Die Ethik Mel.'s. Ders., P. R.E. IX, 471 ff. bes. S. 513 ff. Luthardt, Mel.'s Arbeiten im Gebiet der Moral. Lpz. Univ.programm 1884 (im Buchhandel bei Dörffling u. Franke). Gaß, Gesch. der christl. Ethik II, 1. 1886.

1. Allgemeine Charakteristik. Wenn Luther der Prophet der neuen evangelischen Erkenntniß für sein Volk war, so war Melanchthon der Lehrer, welcher die neuen Erkenntnisse zu formuliren

und in wissenschaftlichem Zusammenhang darzustellen und so dem allgemeinen Bewußtsein zu vermitteln den Beruf hatte. Er besaß bei weitem nicht die Ursprünglichkeit und die eingreifende Kraft der sittlichen Grundgedanken Luther's. Vielmehr verdankte er wie seine dogmatischen so auch seine ethischen Erkenntnisse dem schöpferischen Vorgang dieses Größeren. Aber er verband damit sein eigenthümliches Interesse, wie es seiner Natur entsprach und seiner Lehrweise ihr charakteristisches Gepräge aufdrückte. Sein Interesse ist durchweg ein ethisches und praktisches.[1] Dieses war es, welches auch sein dogmatisches Denken und dessen Fragestellungen und Formulirungen bestimmte und ihn speziell auf die Bahn ethischer Fragen und Erörterungen führte, welche augenscheinlich ihn innerlich mehr in Anspruch nahmen als die dogmatischen Fragen, für deren Behandlung er nur eben seine Feder in den Dienst der neu erkannten Wahrheit stellte. Jenes Interesse modifizirte daher auch, wenigstens in der Darstellung, seine Ethik gegenüber der gewöhnlichen Darstellung Luther's. Denn die praktischen Erwägungen, welche den Pädagogen bestimmten, ließen ihn das „Sollen" stärker und selbständiger betonen, als es bei Luther der Fall war; wie ihm denn überhaupt die scharfe und prinzipielle Formulirung gegenüber der Rücksicht, die Zusammenhänge mit dem konkreten Leben zu wahren, zurücktrat. Es lag in seiner Natureigenthümlichkeit wie in seinem Bildungsgang begründet und bildete daher auch seinen Beruf und die Aufgabe, die er zu erfüllen hatte, daß er den Zusammenhang der christlichen Gedanken mit dem übrigen Geistesleben und so denn auch der Theologie mit der Philosophie festzuhalten suchte, um so das Ideal eines christlichen Humanismus und überhaupt einer christlichen Bildung, das ihm als Ziel vorschwebte, zu verwirklichen. Das hat ihn zum Lehrer unseres Volkes für die folgenden Zeiten gemacht und uns die bleibende Aufgabe unsrer geistigen Arbeit festgestellt. Denn auf dem Bunde des Evangeliums mit dem antiken Geistesleben innerhalb unsrer Volksart besteht das, was wir wahre Bildung nennen. Es ist Melanchthon, welcher jenen Bund der beiden großen geschichtlichen Mächte als das Programm der Zukunft aufstellte und uns hinterließ. Damit hat er auf höherer Stufe die Arbeit wieder aufgenommen, in welche die Kirche eintrat, als sie auf dem Boden der griechisch-römischen Welt sich festgesetzt hatte. Denn nicht ohne göttliche Providenz hat das Christenthum gerade auf diesem Boden Wohnung

1) C. R. I, 722: ego mihi conscius sum, me non aliam ob causam unquam τεθεολογηκέναι, nisi ut vitam emendarem.

gemacht und hat seine neuen Erkenntnisse in die Formen gekleidet, welche durch die Geistesarbeit der antiken Welt hiezu vorbereitet worden waren. Und so hat denn auch die alte Kirche als ihre Aufgabe angesehen, beide, die christliche Erkenntniß und die antike Geisteswelt, mit einander verbunden der folgenden Zeit zu übermitteln. Eine redliche Arbeit hat die Kirche des Uebergangs auf die Erfüllung dieser Aufgabe verwendet. Freilich war es eine Arbeit, welche weder den beiden Seiten, noch ihrem gegenseitigen Verhältniß wahrhaft gerecht wurde. Denn es war doch nur, und zwar je länger je mehr, ein äußerlicher Bund, den beide mit einander schlossen. Auf das untere Stockwerk der alten Welt wurde die neue christliche Gedankenwelt nur eben aufgebaut; auf Aristoteles Augustin — als ein accedens und superadditum. Und zugleich auch wurde weder das Neue in seiner Wahrheit festgehalten, sondern bereits frühzeitig durch die Einwirkung der vorchristlichen Gedankenreihen getrübt, noch auch wurde die antike Geisteswelt selbst richtig bewahrt, sondern je länger je mehr in einer entstellenden Tradition, in welcher sie selbst wieder zur Barbarei wurde. Es war göttliche Fügung, daß sowohl diese antike Geisteswelt wieder in ihrer ursprünglichen Wirklichkeit durch den Humanismus neu entdeckt, als auch die ursprünglichen Quellen der biblischen, speziell paulinischen Wahrheit durch Luther neu aufgegraben und ihre Lebenswasser auf die Fluren unsres Volkslebens geleitet wurden. In Melanchthon schlossen sich beide nun wieder, und zwar zu einem wahreren Bunde als vordem, zusammen. Wenn Luther auf Paulus zurückging, und Melanchthon sich von ihm auch dahin zurückführen und in das Verständniß des Römerbriefs einführen ließ, woraus seine Dogmatik erwuchs, so bestand seine selbständige Leistung darin, daß er auf die griechischen Lehrer der alten Kirche zurückging und deren Aufgabe in richtigerer Weise als diese wieder aufnahm. Luther löste die christliche Wahrheit aus der falschen Verbindung mit den außerchristlichen Gedankenkreisen, um sie in ihrer Eigentlichkeit wieder geltend zu machen, und stellte so den prinzipiellen Unterschied für alle Zeiten fest. Melanchthon knüpfte auf Grund dieser prinzipiellen Feststellung wieder ein Band zwischen beiden, um die Einheit des geistigen Lebens zu sichern. Das hat ihn denn auch veranlaßt, nicht nur die theologische, sondern auch, und noch angelegentlicher, die philosophische Ethik zu pflegen und beide in Beziehung zu einander zu setzen. Dadurch hat er allerdings den Anstoß zu einer Reihe von Arbeiten gegeben, welche einen gewissen Mischcharakter tragen. Doch bewahrte sich in den

ethischen Partien der Dogmatiken immer der spezifisch theologische Charakter, und stellte sich derselbe besonders seit Calixt auch für die gesonderte Behandlung der Ethik wieder entschiedener heraus, wie andrerseits später sich daneben eine philosophische Ethik stellte, welche die Beziehung zur theologischen löste, womit dann freilich jenes melanchthonische Ideal des Einklangs des Geisteslebens zu schwinden drohte, aber als Aufgabe doch unverloren zu bleiben bestimmt ist. So stehen Luther und Melanchthon charakteristisch unterschieden und doch verbunden an der Schwelle der neuen Zeit und ihrer sittlichen Denkweise.

2. Die theologische Moral hat Melanchthon zunächst in den Locis (C. R. XXI) behandelt, wenn auch an einzelnen Orten vertheilt, wie es eben das Schema der Dogmatik mit sich brachte, doch so, daß eine zusammenhängende, und zwar die von Luther von neuem ans Licht gestellte evangelische sittliche Gesammtanschauung zu Grunde liegt. Das Folgende gibt einen Abriß seiner theologischen Moral nach den Locis.

Die Lehre von der Sünde hat bei Mel. eine Entwicklung durchgemacht, wenn auch ihre Grundlinien sich gleich blieben. Am Anfang (1521) erachtet Mel. die Tugenden der Heiden nur als virtutum umbras, die nicht pro veris virtutibus sed pro vitiis zu halten seien, weil sie durchweg von der Selbstliebe, der Ruhmsucht u. s. w. bestimmt sind.[1] Später hat Mel. der justitia civilis mehr Würdigung zu Theil werden lassen. Aber auch dann ist es die Sünde, welche die dem Menschen mögliche äußere Gerechtigkeit der Werke abgrenzt von der ihm unmöglichen innern Gerechtigkeit der gottgemäßen Gesinnung, wie sie das Gesetz fordert. Die Expositio decalogi[2] als der summa doctrinae omnium virtutum[3] führt den vom Gesetz gemeinten „vollkommenen Gehorsam" im einzelnen aus: die 1. Tafel ordnet das Verhältniß zu Gott — das 1. Gebot die pietas oder religio (timor, fiducia et dilectio Dei super omnia, woraus die obedientia hervorgeht), das 2. Gebot die externa professio und die invocatio, das 3. die ceremoniae divinitus institutae, deren Endzweck das ministerium docendi —; die 2. Tafel die politia, das bürgerliche Leben; so daß sich die Doppelbeziehung, in welcher der Mensch steht — zu Gott und zur Welt — zu harmonischer Einheit zusammenschließt: sciamus propter Deum obedientiam praestandam esse.

1) C. R. XXI p. 100.
2) p. 686. 711.
3) p. 697.

An den Dekalog schließt sich die Erörterung über das natürliche Sittengesetz (de lege naturae). Denn ein solches hielt er im Einklang mit der bisherigen kirchlichen Lehre und in Uebereinstimmung mit Luther fest. Ut lumen oculis divinitus inditum est, ita sunt quaedam notitiae mentibus humanis inditae, quibus agnoscunt et judicant pleraque. Diese Entwicklung hatte von der Stoa und ihren κοιναὶ ἔννοιαι durch die Scholastik herab die Lehre von der συνείδησις oder der συντήρησις genommen und mündet im gesetzgebenden Gewissen Kant's. Zwar sind die innern Prinzipien durch die einwohnende Sünde verdunkelt und unwirksam gemacht, aber doch noch aus der sittlichen Denkweise der Heiden zu erkennen.

Diese Lehre vom Gesetz führt auf die Frage vom dreifachen Brauch des Gesetzes (triplex usus legis). Während für Luther's prinzipielle Betrachtungsweise mit dem Glauben und der Rechtfertigung das neue Leben und sein Werk mit gesetzt, d. h. das Sittliche als im Religiösen wesentlich mit enthalten geschaut wurde, trat für Mel. das Sittliche als eine besondere Größe, wenn auch im Religiösen begründet und ermöglicht, neben dasselbe, nicht bloß als innere Nothwendigkeit, sondern auch als Verpflichtung (debitum) gegen Gott. Es waren praktische Erwägungen, welche ihn das „Soll" stärker betonen ließen. Daran reiht sich die Erörterung über „den Unterschied der Räthe und Gebote" (de discrimine consiliorum et praeceptorum)[1] mit dem Nachweis im Gegensatz zur Lehre der römischen Kirche, daß diese Unterscheidung sowohl eine ungerechtfertigte Geringschätzung des göttlichen Gesetzes als eine anmaßliche Erhebung eigener thörichter Gedanken von christlicher Vollkommenheit sei.

Auf die Lehre vom Evangelium und Glauben folgt der Abschnitt[2] von den guten Werken (de bonis operibus seu de nova obedientia): necessario sequi reconciliationem debet. In der Ausg. von 1521 hatte er de efficacia fidei gehandelt — mehr nach Luther; und so dann auch Thomas Venatorius in seiner Schrift de virtute christiana vom J. 1529. Aber schon 1535 nennt Mel. den Abschnitt de bonis operibus und betont die Nothwendigkeit der guten Werke viel stärker, bis zu dem bedenklichen Satze: bona opera necessaria esse ad vitam aeternam — um damit der Gefahr des sittlichen Quietismus entgegenzutreten. Einen noch größeren Raum nimmt die Erörterung in der 3. Bearbeitung ein; nach der bei ihm stehend gewordenen Fünftheilung: quae opera sint facienda; quo-

1) p. 719 ff. 2) p. 762 ff.

modo fieri possint; quomodo placeant; cur facienda sint; quod sit discrimen peccatorum, cum necesse sit fateri, quod in hac vita maneant peccata in sanctis. Das letztere führt auf den Unterschied des peccatum mortale et veniale,[1] im Gegensatz zur äußerlichen Unterscheidung in der römischen Ethik.

Die Lehre von der Kirche gibt dann Anlaß, die ganze sittliche Bethätigung der Christen unter den Gesichtspunkt des sacrificium eucharisticum zu stellen. Seit der 2. Bearbeitung ist die in der 1. Bearbeitung mit der Taufe als dem sacramentnm poenitentiae verbundene Lehre von der poenitentia[2] hieher gestellt, mit der Ausführung des Unterschieds zwischen evangelischer und römischer Lehre von der Buße. Im weiteren Verlauf folgt, wieder im Gegensatz zur röm. Lehre von der mortificatio — seit der 2. Bearbeitung — der Abschnitt: De calamitatibus et de cruce et de veris consolationibus.[3] Das Leiden ist Strafleiden (τιμωρία), Bewährungsleiden (δοκιμασία), Bekenntnißleiden (μαρτύριον), bei Christus Sühnleiden (λύτρον). — Daran schließt sich der Abschnitt vom Gebet, de invocatione Dei seu de precatione[4], mit einer kurzen Erklärung des V. U.

Im Folgenden geht Mel. auf das bürgerliche Leben über: De magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum.[5] Außer dem römischen Gegensatz waren es besonders die fanatischen Sätze (deliria) der Anabaptisten, die aus falscher Geistlichkeit das ganze bürgerliche Wesen verwarfen, was Veranlassung gab, dieses Thema in den späteren Bearbeitungen weiter auszuführen. Wir sollen dieses ganze Gebiet ehren als „Gaben Gottes" und als eine Stätte, in welcher wir unsern Gehorsam gegen Gott und unsre Verehrung Gottes und gegenseitige Liebe zu beweisen haben und worin sich auch Gott offenbart. Das verkennen nur die, welche die wahre Lehre des Evangeliums von der justitia interior nicht kennen. Dieß ist dem Mittelpunkt der reformatorischen Erkenntniß, wie wir sie bei Luther kennen gelernt haben, entnommen. Dieser evangelische Gegensatz gegen das Mönchsideal in seinen verschiedenen Gestaltungen hat dann auch in der Konkordienformel (Art. XII) einen dankenswerthen Ausdruck erhalten und ist so Eigenthum der gesunden kirchlichen Denkweise und von da aus des allgemeinen sittlichen Bewußtseins geworden.

Im Gegensatz zur römischen Auffassung steht auch der folgende Abschnitt über die ceremoniae humanae in ecclesia[6], de morti-

1) p. 816 ff. 2) p. 876 ff. 3) p. 934 ff. 4) p. 955 ff.
5) p. 984 ff. 6) p. 1015 ff.

ficatione carnis, de scandalo[1], um den Uebergang zu bilden zu dem in der 3. Bearbeitung hinzugekommenen, in der 2. Bearbeitung im Wesentlichen unter dem Titel der traditiones humanae behandelten Abschnitt de libertate christiana[2], mit welchem die Loci schließen — ein Nachklang aus der ersten reformatorischen Zeit; verstanden als Freiheit 1. von der Sünde u. s. w. in der Vergebung, 2. in der innerlichen Erneuerung durch den heil. Geist, 3. vom alttest. Gesetz und 4. von den kirchlichen Zeremonien; freilich nicht in dem stolzen Ton, welchen Luther anschlug, wenn er nachweist, wie der Christ durch den Glauben ein Herr aller Dinge sei, sondern gemildert und ermäßigt besonders durch praktische Erwägungen und durch den ethischen Gesichtspunkt der ecclesia visibilis.

3. Die Nachwirkung. In dieser Weise ist die Behandlung der theologischen Moral im Zusammenhang mit der Dogmatik auch in die folgende Zeit übergegangen; und was Mel. hier gibt, ist die Grundlage bis in das Zeitalter der großen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts geblieben. Erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts griff eine selbständige systematische Behandlung der theologischen Moral in der lutherischen Kirche Platz, nachdem es seit Thomas Venatorius 1529 zwar eine Reihe von Ansätzen dazu gegeben hatte, welche aber eben über bloße Ansätze und Versuche nicht hinausgekommen sind. Mit jener selbständigen Behandlung neben der Dogmatik fand auch durch Calixt's Bestimmung des Subjekts der theologischen Ethik als homo renatus die bewußte Scheidung derselben von der philosophischen Ethik statt, zu welcher es die früheren Versuche von Venatorius an nie recht gebracht hatten.

4. Die theologische Ethik Melanchthon's in seinen Bekenntnissen zweiter Ordnung. Wie Mel. die durch Luther neu gewonnene sittliche Erkenntniß in den Locis eingehend darstellte, so hat er sie nicht bloß in den kirchlichen Bekenntnissen der Augustana und Apologie[3], sondern auch in seinen Bekenntnissen zweiter Ordnung wiederholt zum Ausdruck gebracht. So enthalten zwar die Visitationsartikel 1527[4] und der etwas ausführlichere Unterricht der Visitatoren[5] nur kurze, hieher gehörige Bemerkungen: über das Kreuz, das Gebet, die Früchte des Geistes, die Ehe u. s. w. Eingehender aber ist die

1) p. 1026 ff. 1029 ff. 2) p. 1037 ff.
3) Ueber diese vgl. § 4.
4) C. R. XXVI, 1 ff.
5) C. R. XXVI, 29 ff.

Repetitio Confessionis Augustanae (Conf. Saxonica) 1551.[1] Sie will zwar nur, wie der Titel besagt, eine Wiederholung der Augustana sein, für das Tridentiner Konzil bestimmt. Aber eben diese Zweckbestimmung veranlaßte eine genauere Ausführung besonders des Artikels de nova obedientia, welcher den Nachweis der rechten Gestalt und der Bedeutung der Lehre von den guten Werken bei den Evangelischen bringt, mit der Modifikation gegen früher, daß die nova obedientia in ihrem Verhältniß zur poenitentia (= contritio und fides) nicht mehr als die im Glauben selbst beschlossene Frucht desselben, sondern als dritter Theil der poenitentia neben der fides erscheint. Es entspricht dieß der eigenthümlichen Lehrform Mel.'s, wie wir sie schon kennen gelernt haben. Hieher gehört ferner (aus C. R. XXIII) das Examen ordinandorum, zuerst deutsch 1552, dann lat. 1554, welches in Frage und Antwort, u. A. die Lehren vom Moralgesetz und seinem dreifachen Brauch (usus politicus, accusans omnia peccata, die Wiedergeborenen docens qui cultus placeant Deo); von den guten Werken, von der christl. Freiheit u. s. w. erörtert.

Vorwiegend praktisch-ethischer Art dagegen ist der lat. Kinderkatechismus (catechesis puerilis)[2] und besonders ausführlich in der Erklärung des Dekalogs. Beim 1. Gebot kommt M. auf den Eid zu sprechen; beim 3. wiegen die praktischen Rücksichten etwas stärker vor, als es bei Luther's bekannter Stellung zur Sabbathfrage der Fall ist, obgleich er im Wesentlichen mit ihm übereinstimmt. Die 2. Tafel gibt Anlaß, vom Verhältniß zur bürgerlichen Obrigkeit zu handeln. Paulus will nicht Zurückziehung vom öffentlichen Wesen, ut monachi olim suo otio consulebant et suae tranquillitati, sed vult nos suscipere labores et pericula ad communem societatem hominum juvandam quam Deus instituit.[3] Man sieht, es ist die Reformation, der wir es verdanken, wenn das Staatsbewußtsein eine Macht auch der Einzelnen geworden ist. Andrerseits soll auch die Obrigkeit den Dekalog als Maßstab ihrer Thätigkeit ansehn, auch für Kirche und Schule sorgen 2c. Es ist das Bild eines eifrigen und einträchtigen Zusammenwirkens der verschiedenen göttlichen Ordnungen und sittlichen Mächte des Lebens, welches Melanchthon vorschwebt, wie dieses Zusammenwirken auch die reformatorische Ordnung der Dinge durchzuführen suchte und in einzelnen Zeiten und Gestaltungen in erfreulicher Weise und zum Segen unsres Volkes auch verwirklichte. Es ist charakteristisch für die pietäts-

1) C. R. XXVIII, 327 ff. 2) C. R. XXIII, 117 ff. 3) p. 140 f.

volle Weise Mel.'s, daß er besonders beim 4. Gebot länger verweilt, und das gegenseitige Verhältniß von Mann und Weib, Aeltern und Kindern, und im bürgerlichen Gemeinwesen von Kirche, Obrigkeit und Bürgern in ihrer lieblichen Gemeinschaft und einträchtigem Zusammenwirken schildert. Es geht dem edlen Manne das Herz weit auf, indem er sich in dieses Ideal von Haus und Gemeinde versenkt, wie es ihm vor der Seele schwebt und worin er die höhere Verwirklichung alles Schönen und Edlen sieht, das er in den Betrachtungen über die alte Welt so gern hervorzuheben liebt. — Beim 7. Gebot geht Mel. sehr speziell in Fragen über Besitz- und Erwerbsverhältnisse ein, nach dem allgemeinen Kanon, daß das Evangelium das natürliche Recht nicht aufhebe, aber das spezifisch christliche Moment der „gegenseitigen Liebe" hinzufüge. Den Geldzins (usuras) verwirft Mel. nach damaliger Schriftauslegung und allgemeiner Anschauung als verderblichen Wucher, und erklärt nur Grundrente für erlaubt; aber indem er bei nicht rechtzeitig zurückgezahltem Kapital Entschädigung zugesteht, konnte von da aus sich bei richtigerer Einsicht in die Bedeutung des Geldes leicht der Weg zur Rechtfertigung des Geldzinses finden.

In der Explicatio Symb. Nic., nach seinem Tod 1561 herausgegeben[1], stellte Mel. bei dem Abschnitt vom Gesetz moralische Erörterungen an. Wenn er die Identifizirung von Moralgesetz und Naturrecht oder Naturgesetz[2] an die Spitze stellt, so ist das ein Gedanke, der, wie wir sahen, bis in die älteste Zeit der Kirche zurückgeht und auch von Luther getheilt wurde. Einzelne Fragen und Themata werden dann noch in verschiedenen Conciones, Declamationes, Disputationes u. s. w. behandelt, ohne zu dem Bisherigen Neues hinzuzufügen. Aber das Beigebrachte zeigt, in welchem Umfang Mel. die theologische Moral erörtert hat, so daß sich, obgleich er kein Lehrbuch der theol. Moral geschrieben, das von ihm Vorgetragene unschwer zu einem Ganzen zusammenschließt.

2. Die philosophische Ethik.

Vgl. bes. Költzsch, Mel.'s philosoph. Ethik. Inauguraldissert. Freiberg 1889. 135 S., wo auch die übrige Literatur.[3]

1) C. R. XXIII, p. 349 ff.

2) Radius divinae lucis transfusus in creaturas rationales in creatione, qui dicitur jus naturae seu leges naturales. p. 400.

3) In dieser vortrefflichen Schrift hat K. nach synthetischer Methode einen system. Abriß der philos. Moral zu geben versucht. Ich habe geglaubt, mehr die einzelnen Schriften vorführen zu sollen, um so mehr nach analytischer

1. Melanchthon's Stellung zur Philosophie überhaupt. Zwar hat Mel. unter Luther's Einfluß am Anfang von der Philosophie überhaupt und so von Aristoteles speziell verächtlich geredet.[1] Aber das war ein ihm selbst fremdes Element, das er nur vorübergehend in sich aufgenommen hatte. Nachdem er durch Luther das Evangelium in seiner Selbständigkeit und unvergleichlichen Hoheit erkannt hatte, sollte er nun auch das Verhältniß zu dem Gebiet des natürlich Wahren, Guten und Schönen wieder gewinnen. Er war und blieb der Philolog oder Humanist, nur eben der evangelisch-christliche Philolog, und sein Beruf war der Bund zwischen Evangelium und Antike, Evangelium und menschlichem Wissen überhaupt: der christliche Humanismus. So hatte er denn die Aufgabe, wie den natürlichen Wissensstoff überhaupt, so auch die Philosophie wieder in die evangelischen Schulen einzuführen und das Verhältniß jener beiden Gebiete zu einander zu bestimmen. Wenn nicht dieses Band geknüpft und bewahrt werde, fürchtete er die Gefahr einer neuen Barbarei; er erkannte es als seine Bestimmung sie abzuwehren. Und er hat diesen Beruf mit unverdrossener Hingebung erfüllt. Der Umfang, in welchem Mel. den Kreis der Wissensgebiete beherrschte und für den Dienst der evangelischen Schulen bearbeitete, muß die größte Bewunderung erwecken. Er war kein spekulativer Geist; er gibt nicht neue Gedanken und eigenthümliche Erkenntnisse; es tritt ihm Alles unter den Gesichtspunkt der Verwendung im Dienst der Jugend, der Schule und der christlichen Gesellschaft. Aber er hat so ziemlich das gesammte, hiefür dienliche Material klar, übersichtlich, lehrhaft verarbeitet und damit die evangelische Schule bis weit hinaus segensreich bestimmt. Er ermahnt in der Ratio discendae theologiae 1530, die Philosophie nicht zu vernachlässigen. Erst von der reformatorischen Erkenntniß des Evangeliums aus, erklärt er 1532[2], habe er auch die Philosophie, weil den rechten „Unterschied zwischen Evangelium und Philosophie" erkannt, damit aber auch nach ihrem Werth gewürdigt. Eine inerudita

---

Methode das Ganze seiner philos. Moral sich bilden zu lassen. So mögen beide Darstellungen einander zur gegenseitigen Kontrolle und zur Bestätigung dienen. In der Betonung der platonischen Grundlage bei K. kann ich nicht übereinstimmen, sondern glaube bei der aristotelischen bleiben zu sollen, wofür mir auch die ganze weitere Behandlung der philos. Moral auf evang. Boden Zeugniß abzulegen scheint.

1) Loci 1521: Aristotelicae argutiae; quid ad me quid senserit ille rixator? C. R. XXI, p. 117.

2) Quaestiones acad. etc. C. R. X, 690.

theologia ist eine Ilias malorum (1536).[1] Zwar Theologie und Philosophie sind jedes ein besonderes Gebiet der Lehre (aliud doctrinae genus), also wohl zu unterscheiden. Aber eine richtige Philosophie kann der Theologie wesentliche Dienste leisten. Als eine solche Philosophie bezeichnet er besonders die aristotelische[2], wogegen Stoa, Epikur, Akademie zu verwerfen sind. Damit hat er die Bedeutung des Aristoteles für die evangelischen Schulen festgestellt. Es sind die Dialektik, Psychologie und Moral, für die er das Studium der aristotelischen Philosophie forderte und förderte.[3]

2. Melanchthon's philosophische Moral. Zunächst hat er Cicero's officia bearbeitet, welche Luther höher stellte als Aristoteles' Ethik.[4] So rühmt er sie auch 1525 (praefatio etc.)[5], während er 1544 mäßiger davon spricht.[6] Er wendete seine Studien bald ausschließlich Aristoteles zu und rühmte diesen.[7] Auf seinen Kommentaren zur Nikomachischen Ethik — 1529 über das 1. und 2., 1532 über das 4. und 5. Buch, 1535 über die Politik des Aristoteles, 1545 über jene vier Bücher der Ethik — ruht seine Epitome philosophiae moralis 1538: das 1. Buch enthält den Inhalt von Aristot. Buch 1—3: über die Glückseligkeit, die Tugend und die Affekte; das 2. Buch den Inhalt von Arist. Buch 5 über die Gerechtigkeit. Nach wiederholten Auflagen erschien die Arbeit 1550 unter dem Titel: Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri quinti Aristotelis, 1553. 54. 57. 60 als letzte Ausgabe von Mel.'s Hand; noch oft aufgelegt.[8] Damit wollte Mel. dem Bund von Theologie und Philosophie dienen; denn beide haben einander nöthig. Die Theologie bedarf der allgemeinen Erkenntnißgrundlagen, welche die Philosophie ihr

1) C. R. XI, 280.

2) Nec ego illa ita misceri volo, ut confundit multa jura coquus, sed adjuvari theologum volo in oeconomia methodi. Multa etiam mutuari eum ex philosophia necesse erit. Eruditam philosophiam requiro. Talis est Aristotelis doctrina. C. R. XI, 282.

3) Amemus igitur philosophiam et sciamus eam magno ornamento atque usui esse ecclesiae, si dextre tractetur. 1543. C. R. XI, 658.

4) Vgl. meine Ethik Luther's S. 15 Anm. 2.

5) C. R. XI, 86 ff.

6) C. R. XI, 254 ff.

7) Reden 1536 de philosophia; 1537 de Aristotele; 1544 de Arist. speziell über die Moralphilosophie.

8) 1561. 62. 66. 75. 80. 83. 86. 89. 92 u. s. w.; die Vorlesungen Strigel's hierüber zu Leipzig, herausg. v. Pezel: In Epitomen etc. 1580—82; Erläuterungen von Pezel selbst 1589. Vgl. C. R. XVI, p. 1 ff. und Strobel, Mel.'s Verdienste um Arist. in seinen „Neuen Beiträgen zur Liter. bes. des 16. Jahrh." IV, 1 S. 149—180. Költzsch S. 6. 7.

bietet, und diese wieder der Erkenntniß des sündigen Verderbens, seiner Ursache und Heilung, welche jene ihr bietet.

3. An die Spitze der Epitome (von 1546) — und die Elementa sind desselben Inhalts — stellt Mel. die Definition der Moralphilosophie: est pars illa legis divinae quae de externis actionibus praecipit, während die theol. Moral dagegen es mit der innern Welt der Gesinnung und des Verhältnisses zu Gott zu thun hat. Sie unterscheiden sich wie Gesetz und Evangelium. Denn die lex divina ist als lex naturae nach Röm. 1, 19 f. mentibus impressa, wenn auch jetzt verdunkelt, aber doch immer noch mit der Erkenntniß des Willens Gottes hinsichtlich der äußern Aktionen. Indem es also die philosophia moralis mit den äußern Aktionen zu thun hat, hat sie auch für den Christen ihren Werth, wie dieß von der lex überhaupt gilt, welche der disciplina externa und der paedagogia dient, und in welcher auch die Prinzipien und Quellen des Rechts liegen, von dem auch der Theolog Kenntniß haben muß, wenn er in der theol. Moral auf bürgerliche Angelegenheiten zu sprechen kommt.

Die erste Frage nun im Anschluß an Aristoteles u. s. w. ist die nach dem finis hominis. Aristoteles' Antwort: die Glückseligkeit, welche im vernunftgemäßen tugendhaften Handeln besteht, wird durch die christliche Erkenntniß von der Gottesbildlichkeit des Menschen und von dem Ziel in Gott ergänzt, und so Arist. von Mel. christianisirt. Der Begriff der Tugend aber ist in der Philosophie: virtus est habitus qui inclinat voluntatem ad obediendum rectae rationi. Das Evangelium fügt noch andere, göttliche Mächte hinzu. Denn die natürliche Willensfreiheit führt nur bis zur justitia carnis, nicht zur spiritualis. — Damit steht in Verbindung die Lehre von den Affekten.[1] Die stoische Fassung der Affektlosigkeit (ἀπάθεια) ist zu verwerfen; vielmehr ist mit Aristot. die rechte Mitte als das Richtige zu bezeichnen.[2] Und Arist. ist des höchsten Lobes werth, quod unus definivit virtutes esse mediocritates. Nam formale virtutis est ipsius affectus moderatio. So modifizirt Mel. jetzt seine frühere schlechthin verneinende Stellung zu den Affekten.[3]

1) Es sind die drei: appetitiones vegetativae, sensuum, voluntatis — entsprechend der Dreifachheit der Seele bei Aristoteles: dem vegetativen, sensitiven und rationalen Prinzip.

2) Die Tugend ist also mit Aristot. zu definiren: virtus est habitus electivus in mediocritate consistens quoad nos ratione aliqua, ut sapiens judicat.

3) Loci 1521: primus affectus et summus naturae hominis est amor sui etc. C. R. XXI, p. 98. Die ganze Erörterung jenes Abschnitts faßt Mel.

Die Eintheilung der Tugenden bestimmt sich nach den Handlungen gegen Gott und gegen die Menschen, und es läßt sich keine bessere Ordnung denken, als die des Dekalogs.[1] Hier treffen also — durch das Mittelglied des angebornen Naturgesetzes, welches gleich ist dem Dekalog — philosophische und theologische Moral zusammen; nur weiß jene von den Tugenden der 1. Tafel sehr wenig, sondern mehr nur von denen der 2. Tafel. Als die umfassendste Tugend wird, wie bei Aristot. und in der antiken Moral überhaupt, die Gerechtigkeit bezeichnet. Ihrer Erörterung ist fast das ganze 2. Buch gewidmet, mit Anschluß an die aristotelische Unterscheidung der justitia commutativa (nach arithmetischer Proportion, wozu auch die Strafe gehört) und der just. distributiva (nach geometrischer Proportion).[2] Daran schließt sich die Erörterung über das jus — mit Unterscheidung des stets gleich bleibenden jus naturae[3] und des wechselnden jus positivum.

Bei der Frage der Obrigkeit behandelt Mel. außer der Erörterung der Strafgewalt derselben besonders eingehend die Stellung der Obrigkeit zur Religionsübung, und speziell die These: principes et magistratus debere impios cultus tollere et efficere ut in ecclesiis vera doctrina tradatur et pii cultus proponantur, freilich ohne wahrzunehmen, daß er damit das reformatorische Prinzip der Sonderung beider Gebiete verletze und in unvorsichtiger Weise einen Grundsatz aufstelle, welcher die bedenklichsten Konsequenzen haben mußte. Das praktische Motiv ist allerdings leicht zu erkennen. Die Hoffnung, mit Rom je zur Verständigung zu kommen, hatte man aufgegeben; eine äußere Ordnung aber mußte sein; so fiel die Entscheidung den evangelischen Ständen zu. Aber statt diese Ordnung der Dinge aus der geschichtlichen Situation zu erklären, wurde sie prinzipiell gerechtfertigt aus dem vermeintlichen Wesen und Beruf der Obrigkeit, Hüterin auch der ersten Tafel zu sein, verbunden mit der Voraussetzung der unfraglichen Wahrheit der evangelischen Lehre. Diese Gedanken blieben für die ganze Folgezeit maßgebend.

Wie sehr diese philosophische Moral in die theologische übergreift, zeigt die folgende Erörterung über das verschiedene Gewicht, welches

---

am Schluß zusammen in die Worte: omnes virium humanarum affectus et conatus esse peccata, p. 115. Hier ist affectus in realem, in der späteren philos. Moral im formalen Sinn genommen. Es ist hiemit ein ähnlicher Wandel vor sich gegangen, wie in der Lehre von der Freiheit.

1) Nec potest aptior ordo ullus institui aut cogitari quam decalogus. p. 61.

2) Vgl. meine Antike Ethik S. 79 f.

3) Das bildet die Grundlage für das Naturrecht in der späteren Entwickelung desselben.

obrigkeitliche Erlasse, und welches kirchliche Zeremonien haben. Jenen steht die göttliche Autorität zur Seite, so daß ihre Verletzung Todsünde ist. Diese sind menschlicher Autorität, so daß ihnen gegenüber die christliche Freiheit ihr Recht hat; aber dennoch betont Mel. nach seiner Weise nachdrücklich die sittliche Pflicht der Beobachtung. Nam in violatione traditionum duae res periclitantur, disciplina et tranquillitas seu harmonia publici status.[1] Und welche Bedeutung diese Harmonie in seiner ganzen Stimmung und Denkweise hatte, wissen wir. Fragen aus dem Sachenrecht — Eigenthum, Kontrakte u. s. w. — schließen diese Abhandlung über die Tugend der justitia; die andern Tugenden, veritas, beneficentia, gratitudo, amicitia — nach Aristoteles im weiteren Sinne gefaßt — werden nur kurz abgehandelt.

4. Die Elementa stimmen mit der Epitome in der Sache ganz überein. Auffallend ist nur, daß die Abhandlung über Recht und Pflicht der Obrigkeit gegenüber den impii cultus hier weggelassen und sofort zur Polemik gegen die päpstliche Behauptung des göttlichen Rechts des Papstes übergegangen ist. Ob die Erfahrungen, die er inzwischen gemacht, über die Art und Weise, wie Karl V. seinen Sieg über den schmalkaldischen Bund mißbrauchte, ihn zu jener Weglassung und somit zur stärkeren Betonung der Sonderung der beiden Gebiete veranlaßt haben, wage ich nicht zu entscheiden. Es wäre dann ein stiller Protest Melanchthon's, da er sich zu einem offenen, wie wir aus seiner Stellung zum Leipziger Interim wissen, nicht entschließen konnte. Mit dem Ton seiner Briefe aus dieser Zeit würde es allerdings stimmen.

Auch seinem Kommentar zur Politik des Aristoteles hat Mel. ethische Betrachtungen vorangeschickt, vor allem über den Unterschied des Evangeliums mit seiner justitia cordis vom status civilis, im Gegensatz gegen die falsche Vermengung des Evangeliums mit dem äußern bürgerlichen und rechtlichen Gebiet auch von Seiten Wiklif's, Zwingli's und der Anabaptisten.[2]

5. In einzelnen Abhandlungen erörtert er ethische Fragen: über den Eid, über Kontrakte u. s. w.[3]; und ebenso gehören verschiedene seiner Declamationes[4] hieher, z. B. de vestitu, de ebrietate, de gratitudine, de amore veritatis, de aequitate et jure stricto, de jure possidendi, de definitione justitiae, an virtutes sint habitus: über die aristotelische Bestimmung der Tugenden als ἕξεις, während die Kirche richtiger

1) C. R. XVI, 114. 2) C. R. XVI, 419.
3) C. R. XVI, 453 ff. 4) C. R. XI.

definire: virtutes sunt motus sp. scti effusi in corda renascentium, so daß der Unterschied erhellt zwischen der aristotelischen ἕξις, die nur ein „Schatten der Tugend" ist, und den wahren Tugenden.[1] So ist auch hier wieder das Bestreben Mel.'s ersichtlich, einerseits die Beziehung zwischen Evangelium und Philosophie, andrerseits doch auch den Unterschied beider einzuschärfen. — Aehnlich hat er auch in seinen, nach seinem Tod von Peucer 1562 veröffentlichten Prolegomena zu Cicero's Offizien den Unterschied der disciplina von der wahren virtus — agnitio Dei et motuum conformitas cum Deo — betont; darauf dann eine Reihe einzelner Erörterungen über Gesetz und Gerechtigkeit, Eigenthum, Vollkommenheit und Eigenthumsentäußerung, ἐπιείκεια und Gerechtigkeit, Rache und Krieg, Recht und Pflicht der Obrigkeit in Bezug auf Häresie u. dgl., Gegenwehr, Tausch und Vertrag, Kauf und Verkauf u. s. w. folgen lassen.

6. Es ist leicht ersichtlich, daß Mel. die Grenze zwischen theologischer und philosophischer Moral wenig scharf gezogen hat. Jene hat es mit dem Innern, diese mit dem Aeußern, jene mit dem Verhältniß zu Gott, diese mit dem Leben in der Welt zu thun. Daß das Evangelium auch das gesammte Verhalten in der Welt eigenthümlich zu gestalten habe, tritt zurück. Die Moral des Evangeliums erscheint mehr nur wie eine Ergänzung und Vervollständigung der philosophischen Moral des Gesetzes. Diese letztere, wie sie Mel. faßt, nimmt einen so großen Umfang ein, daß für eine selbständige theologische Moral — im Unterschied von der Sphäre des Religiösen — im Grunde kein rechter Raum bleibt. Dieß aber konnte Mel. nur so rechtfertigen, daß er der philosophischen Moral einen reicheren und reineren Inhalt gab, als sie aus eigenen Mitteln zu bestreiten vermag, indem er überall die christliche Erkenntniß hineintrug und sie mit jener verband. Bei dem großen Einfluß, welchen Mel.'s Arbeiten für den Betrieb der Moral in der evangelischen Kirche hatten, konnte das nicht ohne die Folge bleiben, daß es in der nächsten Zeit nicht oder nur kaum zu einer schärferen Auseinanderhaltung theologischer und philosophischer Moral kam. Nach Mel.'s Vorgang schlossen zwar die Loci mannigfachen Stoff der theologischen Moral in sich, aber die selbständigen Arbeiten, welche die theologische Moral darstellen wollten, und zwar meistens dekalogisch — cum fons sit decalogus omnium honestarum actionum[2] — hielten die Grenze gegen die philosophische

1) C. R. XII, 330.
2) C. R. XVI, 596.

Moral in der Regel so wenig ein, wie die philosophischen Arbeiten die gegen die theologische. Im Grunde hat erst Calixt mit seinem Satze, daß das Subjekt der theologischen Moral der homo renatus sei, hier eine scharfe Grenzlinie gezogen, wenigstens im Prinzip; die thatsächliche Durchführung ist erst der neueren Zeit vorbehalten geblieben.

§ 4. Die Ethik der Bekenntnisse der lutherischen Kirche.

Uhlhorn, Exponuntur librorum symbolicorum, maxime eorum, qui in ecclesia lutherana obtinuerunt, ethica argumenta, causae atque rationes etc. Gött. 1848. F. Bartels, Die eth. Grundgedanken der ev.-luth. Bekenntnißschriften. Hann. 1884.

Indem die ev.-luth. Bekenntnißschriften nicht bloß den evangelischen Glauben darlegen, sondern auch die sittliche Lebensanschauung, wie sie sich aus der neu gewonnenen Erkenntniß von der Glaubensgerechtigkeit ergeben hatte, zum Ausdruck bringen, machen sie jene zum bleibenden Gemeingut der evangelischen Kirche und damit des evangelischen Volkes, im Gegensatz sowohl zum römischen als zum schwarmgeisterischen Irrthum.

1. Luther's Katechismen, speziell der große, enthalten mannigfachen ethischen Stoff. Vor allem ist es die Lehre vom Beruf in seiner göttlichen Würde, welche die Ausführung über das 4. Gebot im großen Katechismus darlegt. Die einfache Wahrheit dieser gleichsam neu entdeckten urchristlichen Erkenntniß mußte sich vor jedem Unbefangenen unmittelbar rechtfertigen. Wir brauchen hier nicht weiter darauf einzugehen; wir kennen sie von der Darstellung der Ethik Luther's her. Aber die dem kleinen Katechismus hinzugefügte Haustafel fordert unsere Beachtung. In schlichtester Weise wird hier die Anwendung der reformatorischen sittlichen Denkweise auf die Grundordnungen des christlichen Gemeinwesens in Haus, Staat und Kirche gemacht und so das gute Gewissen der Lebensführung in diesen Berufsständen gesichert.

2. Die Augustana enthält in ihren ersten 16 Artikeln die Grundlinien der Ethik fast in prinzipieller Vollständigkeit, übereinstimmend mit Luther's wiederholten Erörterungen und mit den Darlegungen in Melanchthon's Locis. Die späteren Artikel geben werthvolle einzelne Ausführungen der reformatorischen Grundanschauung im Gegensatz zu den ethischen Irrthümern Roms.

Die ersten Artikel geben die Voraussetzungen, sowohl die negativen wie die positiven, der evangelischen Lehre vom christlichen Leben. Denn während Art. II, indem er das Unvermögen wahrer Sittlichkeit lehrt, den wesentlichen Unterschied zwischen natürlicher und christlicher Moral feststellt, bringt Art. IV von der Glaubensgerechtigkeit in Verbindung mit dem vorhergehenden und nachfolgenden die positive Voraussetzung der christlichen Sittlichkeit. Art. VI aber „vom neuen Gehorsam" führt in den Mittelpunkt der ethischen Frage hinein: quod fides debeat bonos fructus parere, et quod oporteat bona opera mandata a Deo facere propter voluntatem Dei. Indem er die guten Werke als „Früchte" des Glaubens betont, wird der Prinzipat des Glaubens ganz im Sinne Luther's festgehalten, während die Worte debere, oportere und mandatum damit den Gesichtspunkt Melanchthons verbinden, welcher es liebte, mehr als Luther das „Sollen" als selbständige Pflicht hervorzuheben, während Luther gemäß seiner prinzipiellen und idealen Weise es im Glauben als bereits gegeben ansah und eine besondere Betonung gewöhnlich ablehnte. Die nachdrückliche Betonung aber des Willens Gottes und der sittlichen Pflicht des Gehorsams wahrt sowohl den engen Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit, als wehrt auch der römischen Willkür der ἐθελοθρησκεία, wie dem römischen Irrthum vom Verdienst. In anderer Wendung begegnen uns diese Gedanken in Art. XII de poenitentia. Indem die guten Werke als Frucht der poenitentia, d. i. der inneren Aenderung, die sich in Reue und Glaube vollzieht, aufgezeigt werden, soll dieß zur Erinnerung dienen, daß wir solcher poenitentia stets bedürfen — im Gegensatz zur schwärmerischen Vollkommenheitslehre der Anabaptisten.

Art. XVI enthält dann die sittliche Würdigung des bürgerlichen Gemeinwesens und damit des irdischen Berufslebens — im Gegensatz sowohl zum römischen, als zu dem ähnlichen anabaptistischen Irrthum. Statt im Mönchsideal — in deserendis civilibus officiis — besteht die Vollkommenheit in der innern Herzensstellung zu Gott (timor Dei, fides und caritas) als der Erfüllung der eigentlichen Meinung des Gesetzes, womit die äußere Berufserfüllung verbunden ist. Dadurch wird diese der Mißachtung entnommen, unter der sie in der römischen Anschauung stand, und als Gottes Ordnung bezeichnet. Das also ist das sittliche Lebensideal der evangelischen Kirche — eine Zeichnung desselben, die sich dann später besonders in Art. XXVII in ausgeführter Weise wiederholt und zu einer reformatorischen Ethik,

einem vollständigen Bild des christlichen Lebens gestaltet: die Bahn, in der es sich bewegt, die Art, die es an sich trägt, das Ziel, dem es zustrebt, endlich der Werth, der den Erweisungen des christlichen Lebens zukommt, dieß alles gelangt hier zu entsprechender Aeußerung.[1]

Die in diesen ersten Artikeln gegebenen Grundzüge erhalten in den folgenden dann weitere Ausführungen und Begründungen. Art. XVIII kehrt zur Grundfrage nach dem Unterschied zwischen natürlicher und christlicher Sittlichkeit, justitia civilis und just. spiritualis, zurück. Art. XX stellt im Glauben das subjektive Prinzip der christlichen Sittlichkeit fest und läßt im Beruf (vocatio) den Willen Gottes für den Einzelnen erkennen. Ist das Werk Erweisung des Glaubens und Erfüllung des Berufs, so ist es Gott wohlgefällig, in jedem Beruf. Das ergibt eine ganz andere Beurtheilung des weltlichen Lebens, als sie bis dahin herrschte. Wiederholt kommen daher die Schlußartikel des Bekenntnisses auf den Beruf (die vocatio) und die Bedeutung der neu gewonnenen Erkenntniß seiner sittlichen Würde zurück, Art. XXI. XXVI, 10. 38. XXVII, 49. Die einzelne Frage der Ehe erörtert Art. XXIII de conjugio sacerdotum und stellt ihr göttliches Recht fest. Art. XXVI de discrimine ciborum wendet sich von diesem speziellen Thema aus gegen die römische Veräußerlichung und dingliche Fassung des Christenthums überhaupt. Von da aus bestimmt sich auch das evangelische Urtheil über die Askese. Alle leibliche Askese hat sittliche Bedeutung und Werth nur als Mittel für den sittlichen Zweck der Berufserfüllung. Damit berührt sich Art. XXVII de votis monachorum, der zur Frage über die consilia und über die perfectio christiana führt und diese in mustergiltiger und vollständiger Weise bestimmt als innere, bußfertige (serio timere Deum) Glaubensstellung zu Gott, verbunden mit der äußeren Bethätigung in der Berufserfüllung.[2]

3. Diese ethischen Gedanken der Augustana kehren in ähnlicher Weise und in neuen Wendungen in der Apologie wieder. Grundlegend vor allem ist in Art. IV die Unterscheidung zwischen der natürlichen oder philosophischen und der christlichen Sittlichkeit, also auch der philosophischen und der theologischen Ethik. Die Betonung der dis-

1) Vgl. Eichhorn, Stud. u. Krit. 1887, 3 S. 466.

2) Perfectio christiana est serio timere Deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum, petere a Deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus Dei.

ciplina im Zusammenhang dieser Erörterung ist charakteristisch für Melanchthon und seine Schule. Der Dekalog ist für Mel. die Klammer, welche philosophische und theologische Ethik mit einander verbindet. Da nun aber der Dekalog ein Bestandtheil der Heilsoffenbarung ist und doch auch Ausdruck der Vernunft sein soll, so kommt hier allerdings, wie wir schon früher sahen, eine Unklarheit in die Verhältnißbestimmung der philosophischen und theologischen Moral.

Für die prinzipielle Grundlegung der christlichen Sittlichkeit, also theologischen Ethik, ist von besonderem Werth der wichtige Abschnitt de dilectione et impletione legis, der so recht aus dem Mittelpunkt evangelischer Erkenntniß heraus geschrieben ist. Daß die freie kindliche Liebe zu Gott, also die wesentlich christliche Sittlichkeit durch das Bewußtsein der Sündenvergebung, also der Rechtfertigung bedingt und die Folge davon sei, wird gegenüber der römischen Vorordnung des eigenen menschlichen Verhaltens gegen Gott in der Liebe mit überzeugender Klarheit auch aus der christlichen Erfahrung heraus nachgewiesen und psychologisch gerechtfertigt. Nicht minder werthvoll ist der Artikel XVI de ordine politico mit seinem genauen, ganz auf den Erkenntnissen Luther's ruhenden Unterschied des Reiches Christi oder des Evangeliums vom regnum civile. Das ist sowohl gegen die römische Verkehrung des Reiches Christi in ein äußeres rechtliches Weltreich gerichtet, welches eben deßhalb auf Schritt und Tritt mit den andern Rechtsgemeinwesen in Konflikt kommen muß, als insbesondere gegen die Verirrung Karlstadt's und der wiedertäuferischen Schwärmer, welche aus dem Evangelium ein Gesetz des äußeren Lebens machte und so vor lauter vermeintlicher Geistlichkeit die geistliche Natur des Evangeliums verkannte. Damit sind auch die Unsicherheiten und Schwankungen der alten Kirche, die sich in so verschiedenen Gestalten, pietistischer Art, immer wiederholt haben, überwunden. Von da aus stellt sich auch das Urtheil über Strafrecht, Gerichtsbarkeit, Krieg und Kriegsdienst zurecht; ferner die Frage des Eigenthums — im Gegensatz zum mönchischen Irrthum der römischen Kirche, daß zur Vollkommenheit die Entäußerung des Eigenthums gehöre. Dieß alles sind Erkenntnisse von wesentlicher, praktischer Bedeutung für das religiös-sittliche Leben, zur richtigen Berathung der Gewissen. Mit berechtigtem Bewußtsein hebt Mel. dieß hervor.

Art. XXVII de votis monasticis aber führt zu einer neuen und eingehenden Behandlung der ethischen Grundfrage über die christliche

Vollkommenheit, d. h. über den Gegensatz der berufsmäßigen und der selbsterwählten Frömmigkeit und Sittlichkeit; womit denn auch das richtige Verständniß jenes Wortes Christi zu dem reichen Jüngling Matth. 19, 21 gewonnen ist, jenes Vade vende, welches das Grundwort der ganzen mönchischen Vollkommenheitstheorie bildet, und über welches unzählige Abhandlungen geschrieben und Erörterungen angestellt worden sind. Perfectio nobis est obedire unumquemque vera fide suae vocationi — dieser Satz, so einfach er lautet und so selbstverständlich er uns jetzt ist, bezeichnet jene Wendung der gesammten sittlichen Denkweise, welche die nachreformatorische und die vorreformatorische Zeit voneinander scheidet. Er ist das Grundwort der neuen Zeit überhaupt geworden, von wo aus sich den Christen eine offene Thür erschließt auch in die ganze Welt der modernen Lebensaufgaben. Es ist aber die unmittelbare Konsequenz der evangelischen Rechtfertigungslehre. So zeigt sich dieses Dogma als von eminent praktischer Bedeutung. Mel. hat mit Luther gewetteifert, diese praktische Bedeutung ins Licht zu stellen, und die Bekenntnisse unsrer Kirche sind das kirchliche Dokument hiefür.

4. Die Konkordienformel steht ebenfalls ganz auf dieser Bahn. Sie hatte zunächst die Bestimmung, die dogmatischen Streitfragen im Schoß der lutherischen Kirche und Theologie zu entscheiden, und nicht den Beruf, auf die ethischen Fragen der evangelischen Kirche näher einzugehen. Aber bei dem engen Zusammenhang, in welchem beide Reihen mit einander stehen, berühren ihre dogmatischen Entscheidungen doch wiederholt das ethische Gebiet. Man wird ihr das Zeugniß geben müssen, daß sie den ursprünglichen Gedanken der Reformation hierin nur getreu geblieben ist.

Während die beiden ersten Artikel über die Erbsünde und den freien Willen (d. i. das Verhältniß des göttlichen Faktors zum menschlichen Willen bei der Bekehrung) sich im Bereich der Voraussetzungen bewegen, enthalten die folgenden Artikel von der Rechtfertigung und von den guten Werken, sowie die über den Unterschied von Gesetz und Evangelium und über den „dritten Brauch des Gesetzes“ Bestimmungen von zentraler Bedeutung, völlig in Uebereinstimmung mit den Grundsätzen der grundlegenden Zeit und mit den Erklärungen der früheren Bekenntnisse; so zwar, daß die Entscheidung über die guten Werke die berechtigten Melanchthonischen Motive mit denen Luther's verbindet. Denn ganz wie in Art. VI der Augustana werden die guten Werke sowohl — Lutherisch — als die unzweifelhaft folgenden

„Früchte“, als auch — Melanchthonisch — als schuldige (debita) Leistungen des Gehorsams gegen Gott bezeichnet, ohne aber daß diese Leistungen als selbständige Mittel neben den Glauben träten, und so als nothwendig zum Heil zu gelten hätten, wie in der römischen Lehre, wenn Gott sie auch nicht ungelohnt lassen wird. — Die Entscheidung der Interimsfrage aber über die Bedeutung der sog. Adiaphora, d. h. der kirchlichen Zeremonien, in Art. X, daß sie nämlich, an sich indifferent, doch, wenn es sich um Bekenntnißstellung handelt, Bekenntnißbedeutung erlangen — diese Entscheidung ist als wirklicher Gewinn für die sittliche Erkenntniß zu bezeichnen. Denn wenn sie auch völlig in den Prinzipien der reformatorischen Grundanschauungen bereits enthalten ist, so ist sie doch eine werthvolle Anwendung derselben auf die gegebenen Fälle und Lagen auch für spätere Zeiten. — Ganz besonders werthvoll aber sind die Aufstellungen des letzten Artikels speziell gegenüber den ethischen Irrthümern der wiedertäuferischen Schwärmerei. Zwar waren diese schon in der Augustana wiederholt zurückgewiesen; doch erhält hier die Zurückweisung durch die besondere Hervorhebung und das Eingehen in die einzelnen Sätze eine verstärkte Bedeutung. Sie ist ein erneuter Protest gegen alle Versuche, die Reformation in inneren Zusammenhang mit jener revolutionären Bewegung eines abstrakt biblischen und schwarmgeisterischen Radikalismus und diesen auf Rechnung der Reformation zu setzen, und wahrte die Gesundheit und Nüchternheit der sittlichen Lebensanschauung und Lebensführung innerhalb der evangelischen Kirche, damit aber zugleich ihre Volksmäßigkeit gegenüber sektenhafter Verkümmerung.

§ 5. Die wiedertäuferische Bewegung und ihr ethischer Irrthum.

Erbkam, Gesch. der protest. Sekten. 1848. Uhlhorn, Urbanus Rhegius. Elberf. 1861 S. 105—137: „Die Wiedertäufer“. Ders., P. R.-E.² I, 361 ff.: „Anabaptisten“. Plitt, Gesch. der evang. Kirche bis zum Augsb. Reichstag. Erl. 1867 S. 394—416: „Der Kampf mit der theokrat. Reformation“. A. Ritschl, Gesch. des Pietism. I. Bonn 1880 S. 22 ff.: Die Eigenthümlichkeit und die Abstammung der Wiedertäufer. Ueber das Wiedertäuferth. in der Schweiz: Aug. Baur, Zwingli's Theologie II, 1889 S. 1 ff. Ueber Karlstadt vgl. Jäger, Andr. Bodenstein v. Karlst. Stuttg. 1856. Erbkam, P. R.-E.² VII, 523 ff. Ueber Thom. Münzer vgl. Seidemann, Th. M. 1842. Erbkam, P. R.-E.² X, 365 ff. Ueber Münster vgl. Cornelius, Gesch. des münster. Aufruhrs. 2 Thle. Lpz. 1855—60. Keller,

Gesch. der Wiedert. u. ihres Reichs zu Münster. Münst. 1880. Frank, Die Theol. der Konk.formel IV. Erl. 1865. S. 364 ff.

Die wiedertäuferische Bewegung, welche das Evangelium, wie sie dasselbe verstand, zum Gesetz des äußern Lebens und vor allem der sozialen Lebensordnung gemacht wissen wollte, ist im Anschluß an verwandte Erscheinungen des Mittelalters trotz scheinbaren Gegensatzes gegen das Papstthum nur eine andere Gestalt des Irrthums, welcher bereits dem Mönchthum zu Grunde liegt, und unter dem Titel der Durchführung des Evangeliums eine Verkennung des Unterschieds zwischen dem geistlichen Reiche Christi und dem Weltreich der Schöpfungsordnung Gottes, welchen Luther's Reformation festgestellt hatte.

1. Der Reformation Luther's und der Sammlung der evangelischen Kirche um sein Zeugniß von der Glaubensgerechtigkeit mit ihren Konsequenzen für die sittliche Lebensanschauung geht als ein Zerrbild die wiedertäuferische Bewegung zur Seite, welche mit ihrem, wie sie meinte, richtigeren Verständniß des Evangeliums durch Uebertragung desselben „in das Werk" in radikalem Bruch mit der Geschichte und auf revolutionärem Wege das Reich Gottes als ein sichtbares Reich der Heiligen unter dem Gesetze Gottes verwirklichen wollte.

2. Die Wurzeln des wiedertäuferischen Irrthums gehen weit zurück. Wir haben sie sowohl in der deutschen Mystik des Mittelalters als in jenen vielgestaltigen Richtungen zu sehen, welche den Gedanken der Nachfolge Jesu oder des apostolischen Lebens auf ihre Fahne schrieben und ihn dadurch in Wirklichkeit setzen wollten, daß sie die Worte Christi, welche für die Gesinnung gemeint sind, zum Gesetz des äußern Lebens, wie des einzelnen Christen, so der christlichen Gemeinschaft und ihrer äußeren Regelung machten. Von der Mystik hatte man die Richtung auf unmittelbaren Verkehr mit Gott im innern Seelenleben auf dem Wege der „Entgröbung" oder Entkörperung und Entwerdung, mit Beiseiteschiebung der äußern Vermittlung. Der heil. Geist thut sein Einreden in dem „entblößten Abgrund der Seele". So finden wir es z. B. bei Thomas Münzer, welcher mit Suso und besonders mit Tauler sich vertraut gemacht hatte, und dem auch Joachim von Floris nicht unbekannt war. Es ist jene einseitige Geistigkeit, welcher das Sinnliche als schlechthin sündig erscheint, das nicht ins Reich Gottes gehöre, welche daher nur Weltentsagung kennt und von einem finstern Geist der Weltabgestorbenheit

beherrscht ist. Ihr ist Luther ein Weltkind gewesen, und seine Weise und Richtung galt ihr als das sanftlebende Fleisch von Wittenberg. Dem gelehrten Ickelschamer, dem Verfasser der ersten deutschen Grammatik in Gotha, wollte es nicht gefallen, daß Luther in einem stattlichen Zimmer wohne und mit den Doktoribus Bier trinke, da doch nöthigere Dinge zu thun seien. „Wehe euch, die ihr lachet", pflegten die Wiedertäuferischen den Andern in ihrer Fröhlichkeit zuzurufen. Daß Luther ein heiteres Gesicht zeigen konnte, machte Thomas Münzer ihm zum Vorwurf. Er selbst zeigte nie Freude, auch nicht, als ihm z. B. 1524 ein Sohn geboren wurde; er wollte nur als ein der Welt völlig Abgestorbener erscheinen. Seine Anhänger unter den Bauern trugen nach seinem Geheiß lange, ungeschorene Bärte, wie die h. Väter im A. Testament gethan. „Denn sie sagten — heißt es in einem „nützlichen Dialogus oder Gesprechbuchlein zwischen einem Müntzer'schen Schwermer und einem evangelischen frumen Bauern" von 1525 — sie wollten das Evangelium ins Werk führen; es müßt nicht allein bei dem Wort bleiben."[1]

Diese Aeußerung zeigt die andere, mit jener verwandte Wurzel in jenen mittelalterlichen inner- und außerkirchlichen Gemeinschaften, welche das Vorbild Christi und das Schriftwort zum äußern Gesetz des christlichen Einzel- und Gemeinschaftslebens machen wollten. Dieser Gedanke geht weit über die franziskanische Reform zurück. Im Grunde beherrscht er das ganze Mönchthum. Und schon für die alte Kirche war es wie eine Versuchung oder Anfechtung, daß man glaubte, jene bekannten Worte Christi, z. B. in der Bergpredigt und sonst, als Gesetz des äußern Verhaltens fassen zu sollen, ohne dieß doch durchführen zu können. So sollte es in engeren Gemeinschaftskreisen zur Wirklichkeit werden. Ist dieß aber das wahre Christenthum, sollte es dann nicht die Norm für alles Christenleben in der Welt sein? Dieser Gedanke rief nicht bloß den Versuch des Franziskus, sondern auch jene mannigfachen Versuche und Gemeinschaften hervor, welche sich besonders gegen den Ausgang des Mittelalters bildeten. Dieselbe Denkweise hatte sich auch in der husitischen Bewegung geltend gemacht, wenn diese das Evangelium als lex Christi faßte und in diesem Sinn auf das äußere Gemeinschaftsleben übertrug.

Und auch noch die böhmischen Brüder — wie Lukas in seiner Antwort an Luther vom J. 1523 — waren darin mit Luther nicht

---

1) Plitt, a. a. O. S. 398 f.

einverstanden, daß er eine solche Freiheit des Lebens in der Welt zulasse, da es sich doch um den Auszug aus Babylon handle[1], während Luther an ihnen ihr Sauersehen tadelte, und daß sie sich mit Gesetz und Werken marterten, weil es ihnen am fröhlichen und freien Gewissen fehle, d. h. weil der Artikel von der Rechtfertigung bei ihnen nicht seine richtige Geltung habe. Denn darin liegt allerdings der Grund für alle diese gesetzlichen Abirrungen.

Jene Gedanken nun einer rechten christlichen Lebensordnung, wie man sie verstand, hatten sich besonders in den Kreisen des mittleren und niederen Volkslebens verbreitet. Vor allem da, wo der Druck des Lebens empfunden und eine Aenderung der sozialen Lage und Ordnung der Dinge ersehnt wurde, mußten sie Eingang finden. Entweder richteten sich die Gedanken auf die Zukunft. Prophetische Verkündigungen eines nahen Gerichts, welches von einer gründlichen Aenderung der Dinge im Reiche Christi, dessen Zeit dann anbreche, begleitet sein werde, wurden laut und begierig vernommen. Oder auch man glaubte jener Zukunft selbst auch zu Hülfe kommen und diesen Stand der Dinge mit herbeiführen zu sollen. Die mächtige Bewegung der Reformation, welche die Geister so tief erregte und zur Selbsthülfe in Sachen der Religion aufrief, mußte jenen Gedanken einen verstärkten Nachdruck geben, und konnte so leicht der Anstoß zu thatsächlicher Ausführung werden.

3. Die wiedertäuferische Bewegung und die Stellung Luther's und der luth. Kirche zu ihrem Irrthum. An verschiedenen Orten brach die Bewegung los und durchlief verschiedene Stadien ihrer Geschichte.[2] Schon in Zwickau hatte Thomas Münzer einen Kreis besonders von Handwerkern um sich gesammelt und auf Grund von angeblichen Offenbarungen auch die bürgerliche Ordnung gewaltsam zu ändern versucht. Von da vertrieben, suchten Anhänger von ihm diese Versuche nach Wittenberg zu tragen, Münzer in Thüringen mit dem Schwerte zu verwirklichen. Luther machte dort mit seinen Predigten, das Schwert hier bei Frankenhausen blutig der Bewegung ein Ende. Joh. Denck mußte 1525 von Nürnberg weichen; sein mystischer Rationalismus und Pelagianismus verband sich mit jenem Radikalismus.[3] Etwa in der Mitte der zwanziger Jahre schritt

---

1) Vgl. Ritschl, Gesch. des Pietismus III, 230.

2) Vgl. hiezu Uhlhorn, P. R.-E.[2] I, 363 f., dem Folgenden vielfach zu Grunde liegend.

3) Joh. Denck war Lehrer der klassischen Literatur an der Schule zu St. Sebald in Nürnberg gewesen. Frühzeitig ausgezeichnet, war er ein Haupt-

auch in der Schweiz die Bilderstürmerei über Zwingli hinausgehend und sich von ihm loslösend zur Verwerfung der Kirchen und des Predigtamtes überhaupt fort, schmähte die Obrigkeit als eine heidnische und machte die Verwerfung der Kindertaufe zum Symbol dieser schwärmerischen Bewegung eines radikalen Bibelchristenthums.[1] In

---

vertreter eines mystischen Rationalismus geworden, welcher schließlich die Gottheit Christi leugnete, wie Ludw. Hetzer und Jak. Kautz. Von Nürnberg 1525 verwiesen, ging er nach Mühlhausen zu Thom. Münzer, den er in Nürnberg kennen gelernt hatte, dann nach Straßburg und in die Schweiz. Auf ihn werden die von Cornelius im Nürnberger Archiv gefundenen Artikel der Wiedertäufer von 1527 zurückgehn: 1. Die nicht hören und bekennen können (d. h. die Kinder), sollen nicht getauft werden. 2. Wer eigenes hat, der kann des Herrn Abendmahl nicht theilhaftig sein (d. h. innerhalb der christl. Gemeinde soll kein Eigenbesitz sein). 3. Wer einiger Obrigkeit verwandt ist, kann nicht selig werden; soll man verstehen, daß keine Obrigkeit sein soll. 4. Der Satan und die Gottlosen werden auch endlich selig. 5. Die heil. Schrift ist den Gläubigen nicht gegeben, sondern den Gottlosen, daß sie überwunden werden. 6. Innerhalb zwei Jahren wird der Herr vom Himmel kommen und mit den weltlichen Fürsten handeln und kriegen und die Gottlosen werden vertilgt, aber die Gottseligen und Auserwählten werden mit dem Herrn herrschen auf Erden. 7. Alle, die gelehrt sind und das Evangelium verkünden, sind Verkehrer der Schrift. 8. Im Abendmahl des Herrn ist allein Brod und Wein, wiewohl sie das nicht eins sind. 9. Gott stärket sie mit Gesichten. Vgl. A. Baur, Zwingli's Theol. II S. 191. Die Verwerfungen des Anabaptismus in der Augustana Art. V. XVI. XVII nehmen fast wörtlich Rücksicht auf solche Sätze. Gleichzeitig mit Denck's Verweisung aus Nürnberg begann Albr. Dürer sein berühmtes Apostelbild, welches er 1526 seiner Vaterstadt schenkte: wie die Unterschriften (2 Petr. 2, 1 ff. 1 Joh. 4, 1 ff. u. s. w.) zeigen, als Warnung wider die Wiedertäufer.

1) Vgl. hierüber die eingehende Berichterstattung bei A. Baur, Zwingli's Theologie II, 1 ff. Gegen jene Zwingli, „Vom Touf, vom Wiedertouf und vom Kindertouf" WW. II, a S. 270 ff. „Von dem Predigtamt" a. a. O. S. 304 ff. „Vom Aufruhr und welche Ursach dazu geben" a. a. O. S. 370 ff. u. s. w. Bullinger schildert die Schwärmer Zwingli gegenüber: „Hoch über Luther's und Zwingli's rühmten sie Münzer's Schriften und sagten Zwingli unter Augen: Münzer wäre ein rechter Prophet, der den Handel des wahrhaften Gottesworts und des neuen Reichs Christi recht vor ihm hätte. — Sie rotteten sich zusammen und hatten viel heimlichen Gesprächs; es gefiel ihnen nichts, wie und was man damals in der Reformation handelte, welches ihnen alles zu wenig, zu kurz und nicht geistreich, hoch und vollkommen genug war. Ihrer etliche hofften Lecturen (Professorstellen) in den Sprachen zu überkommen, und als dieß aus ehrhaften Ursachen nicht so bald, wie sie begehrten, vor sich gehen wollte — beschuldigten sie Zwingli —, wurden ihm feind und legten sich nun überall, wo sie irgend konnten, wider ihn. Doch ward in diesen Dingen allzeit nur Gottes Ehre und ein rechtes Aufbauen der Kirche, auch des Reiches Christi vorgewendet". Sie kamen auch zu Zwingli und hielten ihm vor: „er, der Zwingli, thäte gemach und lau zu den Dingen, die da antreffen die Kirche und das Reich Christi. Es wäre aber nunmehr an der Zeit und dränge der Geist, daß man mit größerm Ernst handeln müsse oder nicht selig werden. — Die Apostel haben sich abgesondert von den Gottlosen und seien gegangen aus der gemeinen Kirche und haben sich die Gläubigen zu Jerusalem zusammengethan. Darum sei es jetzt auch an dem, daß man sich absondere von andern in dieser Stadt und sammle eine reine Kirche und Gemeinde der rechten Kinder Gottes, die den Geist Gottes haben und von ihm regiert und geführt werden mit viel andern ernsthaften Worten mehr. Denen antwortet Zwingli: Ihm gefiele solche Ab-

der Schweiz beseitigt, verbreiteten sich diese Gedanken in Süddeutschland und nach Mähren. Die Verfolgung, die Hunderte ins Gefängniß, fast alle ihre Häupter in den Tod brachte, steigerte durch das Martyrium, besonders unter Hans Hut's und Melchior Hoffmann's Einfluß, das radikale und revolutionäre Element und den Geist der schwärmerischen Apokalyptik in den täuferischen Kreisen. Im Münsterschen Reich der Heiligen, dem neuen Zion, hat dieser fanatische Geist sich in die Wirklichkeit umzusetzen versucht, aber hier sein Gericht gefunden, aus welchem jedoch die Gemeinden, die sich in Niederdeutschland erhielten oder zusammenfanden, besonders durch Menno Simons' einflußreiche Wirksamkeit[1], von jenen revolutionären Ideen gereinigt hervorgingen.

Daß jene Bewegung, welche verschiedene Strömungen — eine radikale und eine mystisch rationalistische — in sich vereinigte, in der Verwerfung der Kindertaufe sich ein gemeinsames Symbol gab, war nicht zufällig. Wenn die Kindertaufe das Band ist, welches den geschichtlichen Zusammenhang der Kirche in der Aufeinanderfolge der einzelnen Generationen ausdrückt und bewahrt, so bezeichnet die Verwerfung derselben den Bruch mit der Geschichte. Und dieß ist der Charakter der ganzen Bewegung. Die früheren Reformationsversuche waren alle gescheitert. Es schien, daß man die Sache gründlicher anfassen müsse, sowohl theoretisch, indem man das Evangelium zur ausschließlichen Ordnung auch des äußern gesellschaftlichen Lebens erhob, als praktisch, indem man damit in der Wirklichkeit Ernst machte. Darin unterschied man sich wesentlich von Luther und glaubte sich ihm weit überlegen. Seine bestimmte Unterscheidung zwischen dem geistlichen Reich Christi, welches es mit den Seelen und ihrem Verhältniß zu Gott zu thun hat, und dem Weltreich der Schöpfungsordnung, welches es mit dem äußern Leben in der Welt und den bürgerlichen Ordnungen zu thun hat, ließ ihn von vornherein diese Ordnungen der Regelung durch das Evangelium entnehmen und der Vernunft überweisen. Das bestimmt den geschichtlichen und konservativen Charakter der Luther'schen Reformation. Von da aus mußte er jene ganze Bewegung mit aller

---

sonderung und Spaltung gar nicht. — — Das Rotten werde die Kirche nicht säubern, ja in der Kirche werde allezeit etwas zu bessern bleiben und nicht Ein Wesen mit dem Reich Christi werden, wie sie sich einbilden" u. s. w. A. a. O. S. 371 f. Vgl. auch II b S. 388 f. Zwingli's Mittheilungen über die Forderung einer Gemeinde sündloser Heiliger, der Gütergemeinschaft, der Beseitigung der Obrigkeit u. dgl. von Seiten der schweizer Wiedertäufer.

1) Vgl. de Hoop Scheffer in P. R.-E.[2] IX, 560 ff.

ihrer Berufung auf den „Geist“ und auf unmittelbare Offenbarungen u. dgl. als eine Verkennung der „geistlichen“ Natur des Evangeliums und Hereinziehen in das Fleisch erkennen und abweisen. Das aber war ihm als der Grundirrthum Roms gewiß geworden. So erschien ihm jene Bewegung gleich in ihren Anfängen in Karlstadt und den Zwickauer Schwärmern als eine gegenbildliche Erneuerung jenes römischen Irrthums. „Der Papst macht das Geistliche leiblich, wie er die geistliche Christenheit eine leibliche, äußere Gemeinde macht. Karlstadt wiederum macht geistlich, was Gott leiblich und äußerlich macht.“ [1] Aber dieß „geistlich“ soll dann doch „ins Werk geführt“ werden. Und so gilt denn wiederum: „was Gott innerlich und geistlich haben will, das macht er äußerlich und leiblich“. [2] Denn die Kehrseite jener Geistlichkeit ist die größte Buchstabenknechtschaft und Aeußerlichkeit. Es ist die alte Versuchung, das Reich Gottes mit den Augen sehen und mit den Händen greifen zu wollen. Die Versuche, das „Reich der Heiligen“ sichtbar herzustellen, gehen in verschiedener Gestalt durch alle Zeiten hindurch bis in die Gegenwart herein. Es ist im Grunde Unglaube, der jene Versuche erzeugt. Soll nun aber das Reich Gottes äußerlich sein, so muß es sein Gesetz haben. So wurde die Schrift in ihrem Buchstaben zum Gesetz desselben. Sowohl das Gesetz Mosis als das Evangelium Christi. In seiner Schrift wider die himmlischen Propheten weist Luther die Thorheit der Karlstadtischen Schwarmgeisterei nach, welche das mosaische Gesetz, „der Juden Sachsenspiegel“, zum Gesetz der Christen machen will, und damit ebenso wie der Papst die christliche Freiheit im äußern Thun und Lassen aufhebe. [3] Dieß Wort war zunächst gegen die Bilderstürmerei von Karlstadt gemeint gewesen, fand aber später weitere Anwendung, als man zu Münster die im A. T. angeblich verstattete Vielweiberei damit rechtfertigte. Die neue Gestalt der Gemeinde Christi aber wurde von den Wiedertäufern nach dem Evangelium äußerlich geregelt. Gegen diese Verkehrung vornehmlich richtete sich die Zurückweisung sowohl in der Augustana, als insonderheit in der Konkordienformel.

Wenn in Art. XII der Konkordienformel der anabaptistische Irrthum von der christlichen Lebensführung an den christologischen Irrthum Schwenkfeld's [4] angeschlossen wird, so besteht allerdings

1) Wider die himmlischen Propheten. WW. 29, 134 ff.
2) A. a. O. S. 245. 3) A. a. O. S. 150 ff. 189 ff.
4) Auch Melchior Hoffmanns und im „Bekenntniß des Glaubens und Lebens der gemeinen Christen in Münster“; vgl. Uhlhorn, Urb. Rheg. u. s. w. S. 300.

zwischen beiden, auch abgesehen von der äußern Annäherung Schwenkfeld's an die Wiedertäufer, ein innerer Zusammenhang. Denn wenn nach Schwenkfeld Christus sein Fleisch nicht von Maria empfangen, sondern vom Himmel mit herabgebracht hat, so ist das dieselbe Verneinung der schöpfungsmäßigen Welt Gottes, wie sie sich in der wiedertäuferischen Forderung ausspricht, daß der Christ mit dieser Welt und ihren Ordnungen schlechthin nichts zu thun haben soll. Es ist das bekannte mönchische Vollkommenheitsideal, welches die Schöpfungswelt Gottes für schlechthin profan ansieht und die christliche Weltentsagung in das äußere Werk setzt. So sollen denn nach wiedertäuferischer Lehre die Christen auch nichts mit den irdischen Berufsthätigkeiten zu thun haben, welche mit den bekannten Worten der Bergpredigt u. s. w. in ihrem äußerlichen Verstand in Konflikt zu gerathen schienen. Jene wiedertäuferischen Irrthümer, wie sie die Konkordienformel anführt und zurückweist, gelten der Forderung der äußern Heiligkeit der Kirche, in welcher keine Sünder gefunden werden dürften, dem obrigkeitlichen Amt, welches kein gottgefälliger Stand im N. T., deßhalb von Christen weder zu führen noch zu gebrauchen sei, dem Eid, der Todesstrafe, dem Privateigenthum, welche für Christen verworfen werden; und ebenso, wegen des möglichen Mißbrauchs, dem Beruf des Wirths, Kaufmanns und Messerschmieds; aller solcher Lebensstellungen und ihres Gebrauchs für sich habe sich der Christ zu enthalten; für die äußere Gemeinschaft aber solle die Gemeinsamkeit des Glaubens so maßgebend sein, daß bei Glaubensverschiedenheit Auflösung der Ehe einzutreten habe.[1]

Die Denkweise, welche in diesen Sätzen sich ausspricht, ist mit jener radikalen Gestalt, welche sie sich in der wiedertäuferischen Bewegung gab, nicht ausgestorben. Sie hat sich in verschiedener Weise

---

1) Vgl. F. C. Epit. XII — nach den drei Kreisen: Kirche, Polizei, Hauswesen geordnet. In Betreff des zweiten: 1. quod magistratus officium non sit sub novo testamento genus vitae quod Deo placeat; 2. quod homo christianus salva et illaesa conscientia officio magistratus fungi non possit; 3. — — ad defensionem implorare non possint; 4. quod homo christianus sana conscientia jusjurandum praestare et juramento interposito obedientiam et fidem suo principi aut magistratui promittere nequeat; 5. quod magistratus sub novo testamento bona conscientia homines facinorosos capitali supplicio afficere non possit. In Betreff des dritten: 1. quod homo pius non possit conscientia salva proprium tenere et possidere, sed quod is, quidquid omnino facultatum habeat, id totum in commune conferre debeat; 2. quod homo christianus illaesa conscientia neque cauponariam neque mercaturam exercere aut arma conficere possit; 3. quod conjugibus propter diversam religionem divortium facere et cum alia persona, quae in religione non dissentiat, matrimonium contrahere liceat.

auch später erneuert. Vor allem in der pietistischen Beurtheilung der irdischen Lebensverhältnisse und Lebensaufgaben. Indem die Konkordienformel jene Sätze verwarf, hat sie diese gesammte Denkweise für ungültig innerhalb der lutherischen Kirche erklärt, damit die Gesundheit lutherischer kirchlicher Denkweise gewahrt und die Gefahr sektenhafter Verkümmerung und Loslösung vom allgemeinen Volksleben an ihrem Theile abgewehrt. Wenn der Anabaptismus ein Reich der Heiligen in sichtbarer Gestalt herstellen wollte, so ist leicht ersichtlich, wie nahe verwandt er mit jenem Schwenkfeld'schen Irrthum von der Möglichkeit vollkommener Gesetzeserfüllung von Seiten des Wiedergeborenen ist: quod homo pius vere per spiritum Dei regeneratus legem Dei in hac vita perfecte servare et implere valeat. Dieser Satz aber offenbart, wie die Verwerfung der Kindertaufe, weil auch die ungetauften Kinder vor Gott nicht Sünder seien, die römisch pelagianische Wurzel[1] dieser ganzen angeblichen höheren Heiligkeit und Geistlichkeit. Mit der Zurückweisung dieser Irrthümer hat also die Konkordienformel nur die Grundlage der evangelischen Lehre und Kirche gewahrt und ihre Folgerung gezogen. Und auch diese schwärmerische Vollkommenheitslehre Schwenkfeld's hat sich später und auch in unsern Tagen erneuert und sich für einen Fortschritt christlicher Erkenntniß ausgegeben und Manche verführt. So hat denn die Konkordienformel in der Abweisung dieser Irrthümer den Ertrag der Reformation für eine richtige sittliche Lebensführung gesichert. Die klare Sicherheit des Urtheils in diesen Fragen ist ein Erbtheil der sicheren Erkenntniß Luther's vom Prinzip der Glaubensgerechtigkeit aus und bildet einen Vorzug speziell der lutherischen Kirche.

§ 6. Die reformirte Ethik in der Zeit der Grundlegung. 1. Zwingli.

Schweizer, Die Entwicklung des reformirten Moralsystems in der ref. Kirche. Stud. u. Krit. 1850, 1—3. Schneckenburger, Vergleich. Darst. des luth. u. ref. Lehrbegriffs. Stuttg. 1855 I S. 38 ff. 118. 133 ff. 161 f. Wuttke, I, 153 ff. Zeller, Das theol. System Zwingli's. Tüb. 1853 S. 165 ff. Aug. Baur, Zwingli's Theologie; ihr Werden u. ihr System. 2 Bde. Halle 1885. 89. Bavenck, De Ethick van Ulrich Zwingli. Kampen 1880 (179 S.). Seeberg, Zur Charakteristik der reformat. Grundgedanken Zw.'s. In den

1) Wie sie auch bei Joh. Denck offenbar ist.

Mittheil. u. Nachr. u. s. w. 1889, Jan. Lobstein, Die Ethik Calvin's in ihren Grundzügen entworfen. Ein Beitr. zur Gesch. der christl. Ethik. Straßb. 1877. Sigwart, Ulr. Zw., der Char. seiner Theologie, mit bes. Rücksicht auf Picus v. Mirandula. Stuttg. 1855. Spörri, Zwinglistudien. Lpz. 1866. Usteri, Initia Zwinglii. Stud. u. Krit. 1885 S. 607 ff.; 1886 S. 95 ff.

Die reformirte Ethik zeigt bei aller Verwandtschaft mit der lutherischen doch eine durchgreifende Eigenthümlichkeit. Während in der lutherischen Kirche der Glaube und seine Rechtfertigungsgewißheit an die Gnadenmittel geknüpft, in der römischen dagegen seit Cyprian im Gegensatz zum Montanismus das Heil von der Autorität der äußern Kirche und ihrem amtlichen Thun abhängig ist, so wird in der reformirten Kirche der rechtfertigende Glaube an den verborgenen Rathschluß Gottes verwiesen, dessen der Christ nur aus der Wirksamkeit des Geistes der Wiedergeburt in der werkmäßigen Erweisung des Glaubens gewiß werden kann, so daß der Glaube hier vorwiegend als sittliches Verhalten, welches die guten Werke als Inhalt in sich trägt und aus sich heraus setzt, die Rechtfertigung daher mehr als ein analytisches denn als ein synthetisches Urtheil erscheint. Dadurch aber erhält zugleich die Ethik einen gesetzlichen Charakter. Denn der dem Prädestinationsdogma zu Grunde liegende Gottesbegriff der Absolutheit führt zur Betonung des in der Schrift geoffenbarten Willens Gottes als der gesetzlichen Vorschrift, und zwar nicht bloß für das Leben des einzelnen Christen, der sich in der Beobachtung derselben im Leben seiner Erwählung und Wiedergeburt zu vergewissern hat, sondern auch für das Gemeinleben, in welchem sich die Gemeinde der Heiligen als das Volk Gottes unter ihrem König Christus in der Beobachtung der in der h. Schrift, als dem Gesetzbuch für das Volk Gottes, enthaltenen Vorschriften darzustellen hat. Das gibt dem Christenleben das Gepräge strenger, vielfach rigoristischer Gesetzlichkeit im Gegensatz zur Welt und ihren Lebensformen, und dem Gemeinleben den Charakter der Theokratie, in welcher das bürgerliche Gemeinwesen sich unter die Zucht der Kirche und ihre Regelung des ganzen Lebens stellt, oder auch die Heiligen und Wiedergeborenen sich der übrigen Welt gegenüber in besonderen Gemeinschaften abschließen und so in die Gefahr der Schwarmgeisterei gerathen.

1. Zwingli's Naturart und innere Entwicklung war eine ganz andere als die Luther's. Von den inneren Stürmen, die durch Luther's

Seele zogen, wußte seine überwiegend verstandesmäßig geartete Natur nichts; und solche Gegensätze, wie sie Luther erlebte, der ähnlich wie Paulus durch das Gesetz dem Gesetz absterben mußte, kannte die viel stetigere Entwicklung Zwingli's, die durch den Humanismus hindurch zum Evangelium übergegangen war, nicht. Wenn er trotzdem in seiner Weise auch Reformator eines bedeutenden Theils der abendländischen Kirche geworden ist, so war es dasselbe religiöse Bedürfniß der Gewißheit der Sündenvergebung und die im Wesentlichen gleiche Antwort der Glaubensgerechtigkeit in Christo, was ihn dazu machte. „Christus ist uns von Gott die Weisheit geworden, darum sich Jeder seines (Christi) Weges halten soll, nicht selbst einen neuen erdenken. Er ist uns auch die Gerechtigkeit geworden; denn Niemand mag zu Gott kommen, der nicht gerecht ist, und mag auch kein Mensch für sich selbst gerecht sein. Christus aber ist gerecht und unser Haupt, und wir sind seine Glieder; also kommen wir, die Glieder, zu Gott durch die Gerechtigkeit unsres Hauptes. Er ist auch unsre Heiligung geworden, denn er hat uns mit seinem Blute geheiligt. Er ist auch unser Lösegeld geworden; denn er hat uns vom Gesetz, vom Teufel, von der Sünde erlöst. — Also sind wir vom Gesetz erlöst, nicht daß man das, was Gott heißt und will, nicht mehr thun solle, sondern mehr und mehr wird man in der Liebe Gottes entzündet, — — daß man wirket, was Gott will. — Die Gebote aber thut der Gläubige aus Liebe, nicht aus seiner Kraft; sondern Gott wirkt in ihm die Liebe, den Rathschlag und das Werk, soviel er thut, und er ist in allem Werk wohl wissend, daß es sein Werk nicht ist, daß aber, was geschieht, Gottes Werk ist“.[1] Und so entwirft denn auch Zwingli im Anschluß an jene Erlösungsbedeutung Christi in seiner Schrift: Quo pacto ingenui adulescentes formandi sint vom J. 1523 in pädagogischer Gestalt einen Abriß der Ethik, der trotz der Betonung der Vorsehung als Ausgangspunktes und der stärker vorschlagenden humanistischen

1) Aus Zw.'s Auslegung der Schlußreden I, 262 ff. — eine genaue Inhaltsangabe davon bei A. Baur I, 198 ff. —, bei Ritschl, Lehre v. d. Rechtf. u. Verf. I, 170 f. Vgl. überhaupt Ritschl's Darstellung a. a. O. S. 165 ff. u. Seeberg a. a. O. S. 13 ff. Z. B. De vera et falsa religione III, 195: Evangelium autem — nihil aliud est quam certa salus per Christum, quo nihil nobis gratius, salubrius aut pretiosius nuntiari potest. p. 230: Sentit ergo homo intus in corde fidem; tunc enim nascitur, quum homo sibi desperare incipit ac soli Deo fidendum esse videre. Absoluta vero est, quum se homo totum abjecit et ante solam Dei misericordiam projecit, sed hoc pacto, ut de ipsa propter Christum pro nobis impensum nihil diffidat. Hoc autem quis ignorare potest, qui fidelis est? Tunc enim primum liber es a peccato, quum se mens inconcusse credit morti Christi, quum in ea quiescit.

Elemente in seiner freien und weltoffenen Art an Luther's Lebensanschauung erinnert.[1] Wenn nun troß dieser Uebereinstimmung mit Luther dennoch die Gestaltung des sittlichen Lebens auf Seiten Zwingli's und seines Kreises eine so ganz andere geworden ist, als auf der lutherischen Seite, so ist daraus zu schließen, daß jene Erkenntniß bei Zwingli doch im Zusammenhang anderer Gedanken wird gestanden haben, welche als andersartiger Einschlag sich damit verbanden und den sittlichen Wirkungen jener Erkenntniß eine andere Richtung gaben. Mit diesem fremden theoretischen Element verband sich denn auch ein andersartiges praktisches Ziel, das er sich gesteckt, als bei Luther.

2. Jenes fremde Gedankenelement werden wir zunächst im philosophischen Gottesbegriff Zwingli's zu finden haben. Denn so ähnlich es mit bekannten Aeußerungen Luther's lautet, wenn Zwingli von Gott sagt: operatur omnia in omnibus, so hat das doch andere Wurzeln. Sein Gott, der unbewegt alles in Bewegung setzt, wie er ihn aristotelisch charakterisirt, stammt viel mehr aus der Antike, als aus dem Evangelium. Und wenn Luther alles Heilswirken des Geistes Gottes auf die Menschen an die Gnadenmittel bindet und so vermittelt, so faßt dagegen Zwingli die Unbedingtheit des göttlichen Willens und die Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens im innern Geistesleben in einer Weise, daß dagegen die Bedeutung der geschichtlichen Heilsvermittlung und der äußerlich vermittelten Gnadenwirkung verschwindet.[2] Seine im Humanismus wurzelnden Aeußerungen über die Seligkeit der edleren Heiden sind bekannt. Diese Heiden haben ihre Zugehörigkeit zum Volke Gottes durch ihre Werke bewiesen.[3] Und so entspricht denn auch bei den Christen dem Willen Gottes das sittliche Verhalten als die Vergewisserung jenes göttlichen Willens. Dieß um so mehr, als in diesem sittlichen Verhalten Gott selbst thätig ist, da ja Gott, wie er überhaupt der unbewegt alles in Bewegung setzende ist, bei den Christen im Glauben gegenwärtig ist, und so denn sie nicht müßig

---

1) Für seinen Stiefsohn Meyer v. Knonau zunächst bestimmt. Vgl. hierüber A. Baur I, 362 ff.

2) Vgl. auch A. Baur II, 52.

3) Salus et vita aeterna electione constat; neque enim manus eius clausa est aut abbreviata, ut inter gentes neminem servet. Potest enim Deus infundere fidem in cor gentium quam deinde operibus comprobant et ostendunt, qualiter non temere de Socrate, Seneca, aliisque multis sentio. — Is ergo locus, qui non crediderit, condemnabitur, nihil ad eos pertinet, quibus evangelium nunquam praedicatur. In histor. resurr. etc. Opp. ed. Schuler et Schulthess VI, 6, 69. De provid. IV, 123. Vgl. Zeller a. a. O. S. 163 f.

sein läßt[1] — jenes spezifisch reformirte Christus non otiosus —. Dem entsprechend kommt denn auch der Glaube vorzugsweise als sittliches Verhalten und von Seiten seiner sittlichen Wirksamkeit in Betracht: er ist efficax virtus und indefessa actio.[2] Dem souveränen Willen Gottes entspricht auf Seiten des Menschen der Gehorsam, also der Glaube wesentlich als das sittliche Verhalten des Gehorsams, welches seinen Inhalt in den Werken heraussetzt und in diesen die Heilsvergewisserung besitzt, so daß also der Glaube durch seinen sittlichen Inhalt zur Rechtfertigungsgewißheit verhilft. Gewiß ist auch hier Christus uns gemacht zur Gerechtigkeit; aber es ist durch diese analytische Wendung des Urtheils die Rechtfertigungslehre doch alterirt und die Ethik damit zu einer gesetzlichen verkehrt.

3. Denn wie die Werke solchergestalt zum Glauben gehören als sein Inhalt, so gehört das Gesetz zum Evangelium oder auch wird das Evangelium als Gesetz gefaßt. Zwingli kennt hier wie dort nicht jenen scharfen Gegensatz, wie er bei Luther herrscht. Wenn das Gesetz die Offenbarung des Willens Gottes ist, so ist auch das Evangelium Gesetz, und das ganze Verhältniß des Christen zu Gott kommt bei Zwingli ganz anders als bei Luther unter den Gesichtspunkt des Gesetzes zu stehen, nur daß dieses für den Gläubigen nicht ein Druck, sondern ein Gegenstand der Freude ist, weil „der rechtgläubige Mensch erfreut und gespeist wird mit einem jeglichen Worte Gottes, ob dasselbe schon wider die Begierden seines Fleisches ist". Gott ist der Herr, der seinen Willen als Gebot kund thut, auch im Evangelium.[3] Das Christenleben erhält dadurch einen viel gesetzlicheren Charakter als bei Luther, und so tritt auch der Unterschied zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Stufe viel mehr zurück.[4] Es ist dasselbe Volk Gottes hier wie dort.

Indem die Offenbarung Gottes in der Schrift unter den Gesichtspunkt der Willensoffenbarung der göttlichen Majestät, also mit dem

---

1) Fideles experiuntur, quam nihil otii det suis Christus. Opp. IV, 154. (In der Schrift Quo pacto ingenui adulescentes formandi sint etc. 1523). Baur, Zw.'s Theol. I, 365. Seeberg S. 19.

2) Fides enim, cum spiritus divini sit adflatus, quomodo potest quiescere aut in otio desidere, quum spiritus illi jugis sit actio et operatio? Fid. christ. expos. Opp. IV, 63.

3) Seeberg S. 18. Vgl. Auslegung der Schlußreden, 22. Art. Bei Baur I, 252 f.

4) Wie ja auch, um etwas ganz Aeußerliches zu nennen, in rein reformirten Kreisen mit einer gewissen Vorliebe alttestamentliche Namen als Taufnamen gewählt werden.

Anspruch gesetzlicher Normirung des Lebens tritt [1], so hat das zur Folge sowohl eine gesetzliche Beurtheilung des Weltlebens, als auch den Anspruch der Beherrschung des bürgerlichen Lebens nach den kirchlichen Normen. Denn das heilige Volk Gottes soll sich als solches darstellen auch in den äußeren Lebensformen und in der Beherrschung derselben, worin die Königsherrschaft Jesu Christi zur Geltung kommt. Zwar lehnt Zwingli selbstverständlich die asketischen Vorschriften der römischen Kirche ab. [2] Aber andrerseits berührten sich die Konsequenzen des Prinzips doch sehr nahe mit jener wiedertäuferischen Beurtheilung des weltlichen Lebens, die wir kennen gelernt haben, sodaß Zwingli sich derselben nur mit Mühe erwehrte. Die Wiedertäufer wollten die Heiligkeit des Volkes Gottes in gesetzlicher Regelung des Lebens nach vermeintlichen biblischen Normen, besonders nach den bekannten Worten Christi in der Bergpredigt zur Erscheinung bringen. Zwingli war im Anfang (1522) mit den Züricher Radikalen eins, wenn er sich auch vorsichtiger hielt. Je mehr diese aber die Konsequenzen für das soziale Leben zogen, um so mehr erkannte er, daß dieß nicht durchführbar sei. So zog er sich auf die Unterscheidung zwischen dem sittlichen Ideal und der Wirklichkeit, zwischen den eigentlichen Anforderungen des Christenthums selbst und den Konsequenzen der menschlichen Unvollkommenheit, zwischen der göttlichen und der menschlichen Gerechtigkeit zurück. [3] Aber es fragt sich, ob dieß ausreicht, denn es soll doch im Christenleben zur Verwirklichung des Ideals oder der göttlichen Gerechtigkeit kommen; es muß also die Verwirklichung derselben denkbar sein. Wenn sie aber prinzipiell mit den Wiedertäufern auf die äußere Lebensordnung bezogen wird, so ist sie undurchführbar, und es kann dann den Nothwendigkeiten des wirklichen Lebens gegenüber — wie bei der römischen Denkweise, mit welcher diese im Prinzip einverstanden ist — nur durch Kompromisse geholfen werden. So ist Zwingli's Stellung den Wiedertäufern und ihrer Konsequenz gegen-

---

1) Z. B. Aus der Antwort an Val. Compar, in dem Abschn. über die Abschaffung der Bilder, „der Götzen" WW. II, a S. 25: „Sind alle äußerlichen Dinge eitel und unnütz, die in Gottes Wort nicht Grund haben" u. s. w. „Wie viel Ding hat man umgestoßen, darum, daß sie in Gottes Wort nicht Grund hatten". A. Baur, a. a. O. I, 470 ff.

2) Vgl. z. B. De delectu et libero ciborum esu I, 2 ff. Baur, a. a. O. I, 89 ff.

3) Vgl. die entsprechende Schrift Zw.'s De divina humanaque justitia I, 436—480 und Zeller, a. a. O. 185 f. A. Baur I, 293 ff.: Der Unterschied der reinen Moralität von der bloßen Legalität.

über bei aller entschiedenen Verwerfung derselben[1] doch eine gebrochene.[2]

4. Von da aus nun erklärt sich auch der soziale Charakter der Zwingli'schen Reformation.[3] Denn mit jener gesetzlichen Fassung des Evangeliums hängt es zusammen, daß Zwingli die Anwendung desselben auf die Ordnung des politischen Lebens machte. Es ist nicht bloß der lebhafte Sinn für die Betheiligung am politischen Leben und die Neigung zum Eingreifen in dasselbe, was ihn charakteristisch von Luther unterscheidet, sondern seine Denkweise hierüber. Staat und Kirche fielen ihm in einer Weise zusammen, wie dieß bei Luther nicht der Fall war, welcher beide prinzipiell sehr bestimmt von einander unterschied, wenn auch die thatsächliche Sonderung dem nicht entsprach. Der Mittelbegriff für Zwingli ist der des Volkes Gottes, welches in Staat und Kirche dasselbe ist, also die Ordnungen beider gleicherweise in der Hand hat. Das gibt der Zwingli'schen Reformation den charakteristisch theokratischen Charakter mit demokratischem Gepräge, unterstützt durch die republikanische Staatsform. Die Reform auch des sozialen Lebens seines Volkes gehörte von vornherein zu seinem Programm, und zwar soll diese durch gesetzlich religiöse Regelung des äußern Lebens sich vollziehen. „Im Namen Jesu Christi unsres Seligmachers, ihm zu sonderem Lob und Wohlgefallen“ wird 1530 der sonntägliche Besuch des Gottesdienstes befohlen und auf die Nichtbeobachtung solcher Gebote Strafe gesetzt. Die Ordnung des bürgerlichen Lebens soll nach dem Worte Gottes stattfinden; denn Gott soll der Herrscher, Christus der König sein, und das Schriftwort ist seine Willenskundgebung. Von einer solchen Theokratie weiß Luther nichts und will er nichts wissen. Im bürgerlichen Leben gilt ihm das römische Recht; das Gesetz Mosis ist der Juden Sachsenspiegel und nicht der Deutschen, und der Kaiser Augustus hat nicht von Jesu Christo sein Regieren zu lernen gehabt. Es sind ganz andere Vorbilder, nach denen Zwingli sich richtet: wie ein antiker Reformator oder nach mittelalterlichem Muster etwa, woran man erinnert hat, eines Savonarola und seiner Vermischung des Religiösen und Politischen

1) Vgl. z. B. Fid. christ. expos. IV, 66.

2) Auch nach A. Baur I, 303 haben für Zwingli „Kirche und Staat“ trotz ihrer verschiedenen Gebiete, Aufgaben und Mittel (dort das Evangelium, hier die Gewalt) das mit einander gemein, „daß beide an das Wort Gottes gebunden sind“.

3) Vgl. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte u. Kirchenpolitik. I. Wiesb. 1864 S. 136 ff.

handelt er.[1] So kam er denn auch im Einzelnen zu ganz andern Folgerungen wie Luther. Während Luther bei der Forderung des Gehorsams oder des rein passiven Ungehorsams auch einem Tyrannen gegenüber stehen blieb, weil auch dieser immer doch Obrigkeit sei, lehrte Zwingli, daß man einem Tyrannen — und ein Tyrann ist, wer ohne Gottesfurcht regiert und das Evangelium verfolgt — nicht zu gehorchen brauche, sondern ihm gegenüber im Stande rechtmäßiger Nothwehr sich befinde und sich daher von seiner Gewalt befreien dürfe: wenn die Obrigkeiten „untreulich und außer der Schnur Christi fahren würden, mögen sie mit Gott entsetzt werden", nach dem einhelligen Willen des Volks oder durch „den frömmeren Theil" desselben; wenn man die üppigen Könige nicht abstoße, werde das ganze Volk gestraft.[2] Es werden also diese bürgerlichen Verhältnisse nach kirchlichem Urtheil behandelt; über kirchliche Dinge aber hat die ganze Gemeinde zu bestimmen, also auch über jene Fragen; die christliche Volksgemeinde erscheint als souveräne Interpretin des Willens Gottes.[3] Man weiß aus der Geschichte, wie mit dieser Theorie auch Ernst gemacht wurde. Der Unterschied konnte nur sein, ob man die Gemeinde mehr in ihrer Gesammtheit faßte, wie Zwingli, oder mehr im Lehrstand repräsentirt, wie Kalvin, so daß die Theokratie, die sich beidemal ergab, mehr demokratisch oder mehr aristokratisch sich gestaltete; immer ist es die Selbstregierung des christlichen Volks unter seinem König Jesus Christus nach dem in der Schrift ausgesprochenen Gotteswillen als dem Gesetz auch für das äußere Gemeinwesen, um so eine Ordnung desselben herzustellen, welche dieses Volk Gottes von der übrigen nichtchristlichen Welt unterscheide.

Darin liegt aber das Prinzip der Sekten: die äußere sichtbare Darstellung der Gemeinde der Heiligen. Ob diese Sekten maßvollere oder phantastischere Gestalt annahmen, kann für die Wirklichkeit einen großen Unterschied machen — das Prinzip ist dasselbe, und die Grundanschauung der Zwingli'schen Reformation ist ihre Rechtfertigung und bereitet ihnen den Boden. Auf dem Boden jener Denkweise steht auch Kalvin, nur daß bei ihm das religiöse Element und das persönliche Heilsinteresse entschiedener ins Gewicht fällt, als bei

1) Ritschl, a. a. O. S. 166. Seeberg S. 10.

2) Ausl. der 42 Artt. I, 369 f. De vera et falsa relig. comm. Opp. III, 300 f. A. Baur I, 265 f. 181.

3) A. Baur erkennt an II, 49. 51, daß Zw. „sich über das Volk in einer Täuschung befand.

Zwingli, und er dadurch ein näheres Verhältniß zu Luther vertritt. Sein Einfluß, der die weitere Entwicklung der reformirten Kirche wesentlich bestimmte, hat diese Entwicklung denn auch kirchlicher gestaltet und von jener wiedertäuferischen Denkweise viel schärfer geschieden.

§ 7. Die reformirte Ethik in der Zeit der Grundlegung. 2. Kalvin.

1. Allgemeines. Kalvin's Einfluß wurde für die ethische Denkweise der Folgezeit im Wesentlichen maßgebend. Seine Ethik hat er vor allem in dem übersichtlichen Entwurf Instit. III, 6—10 (schon in der Ausgabe von 1536) gegeben, wo sie „als die Entwicklung der Lehre von der Wiedergeburt durchaus vom eigenthümlich christlichen Standpunkt entworfen ist“ (Schweizer); ferner in den Erörterungen der Instit. über den Dekalog, die Buße, das Gebet, die Prädestination; sodann in seinen übrigen dogmatischen und polemischen Schriften mit ihrem stets wiederkehrenden Doppelgegensatz gegen die römische Kirche und gegen die Libertiner; wozu endlich einzelne Bemerkungen in den Kommentaren, den Homilien und Predigten, auch zum Theil in den Briefen kommen.[1]

Bei Kalvin ist nicht so wie bei Zwingli von vornherein der Gottesbegriff maßgebend, so daß dadurch ein fremdes philosophisches Element die religiöse und sittliche Anschauung durchsetzte, sondern sein Ausgangspunkt ist zunächst wie bei Luther das spezifisch religiöse Interesse der Rechtfertigung. Er galt am Anfang für einen Lutheraner und war auch lutherisch bestimmt. Nur schien ihm die Heilsgewißheit allein in dem schlechthin determinirenden Willen Gottes sicher begründet werden zu können, so daß sich dadurch sein Gottesbegriff als Folgegedanke der Rechtfertigungsgewißheit bestimmte. Aber das übte dann doch seine Wirkung in den Konsequenzen und in der folgenden reformirten Theologie noch mehr, so daß für diese die Absolutheit Gottes prinzipielle Bedeutung gewann und die reformirten Anschauungen beherrschte und modifizirte.

Dem religiösen Interesse, welches ihn beherrschte, entsprechend, suchte Kalvin vor allem den spezifisch christlichen Charakter der Ethik zu sichern, dadurch, daß er in der Institutio a. a. O. als das Subjekt

1) Vgl. Lobstein S. 4 f., an welchen sich auch im Wesentlichen die folgende Darstellung anschließt.

derselben nicht den sittlichen Menschen im Allgemeinen, sondern den gläubigen und wiedergeborenen bezeichnet, und er sie aus der Idee der Wiedergeburt entwickelt. „Die Beweggründe, welche uns zur Liebe der Gerechtigkeit antreiben, die Regeln des christlichen Lebens, die Selbstverleugnung, worin das Leben des Christen ganz eigentlich besteht, und welche im Tragen des Kreuzes ihren Gipfel erreicht, das Nachdenken und Sichvorbereiten auf das zukünftige Leben, endlich der rechtmäßige Gebrauch des gegenwärtigen Lebens und seiner Güter, dieß sind die Grundgedanken, welche Kalvin in den angeführten Kapiteln ausführt."

2. Jenem Ausgangspunkt entsprechend scheidet Kalvin die christliche Ethik bestimmt ab von der philosophischen, auch Plato's, der noch am meisten Ahnung der Wahrheit gehabt habe, dessen Weisheit aber doch nur „Schein und Rauch" ist. Vor allem hat die Methode der Ethik der h. Schrift den Vorzug der Einfachheit; denn die Schrift unterweist uns zuerst, wie die Liebe zur Gerechtigkeit uns eingeflößt werde, zweitens enthält sie im Dekalog eine Norm, welche uns im Streben nach der Gerechtigkeit vor Irrthum bewahrt. Dem Inhalt nach aber sind beide, die philosophische und die christliche Ethik, im Prinzip, Mittel, Ziel gänzlich verschieden. Dort ist das Prinzip der Tugend die Natur des Menschen und sein eigener freier Wille, hier der heil. Geist und die Wiedergeburt. So sind denn dort alle schönen Reden über Pflicht und Tugend wie ein schönes Gebäude ohne Fundament. Nicht minder fehlt der heidnischen philosophischen Ethik das richtige Ziel. Dort ist es die eigene Ehre, hier die Ehre Gottes. Und so auch das richtige Motiv: das Christenthum ist nicht eine doctrina linguae sed vitae, Gott offenbart nicht nur die Pflicht, sondern schenkt auch das Vermögen, er ist nicht nur der abstrakte Gott der Philosophen, sondern der Vater Jesu Christi. In diesem Sinne also hat die christliche Ethik von dem neuen Leben des Christen zu handeln.

3. Die objektive Grundlage dieses neuen Lebens ist die Erwählung; denn sie ist es, die sich verwirklicht in der Heiligung. Demnach ist von diesem Stand der Wiedergeburt auf jene zurückzuschließen und so die Heilsgewißheit zu erlangen.[1]

4. Das subjektive Prinzip des neuen Lebens ist der Glaube.

1) Freilich werden wir unsrerseits urtheilen müssen, daß gerade diese Grundlage durch die alles schlechthin wirkende und bestimmende Ursächlichkeit Gottes die Grundlagen der Ethik, weil des Sittlichen, völlig wankend macht.

Dieß wird besonders gegen die Römischen ausgeführt[1]; sofern der Glaube Christum als erneuernde und heiligende Potenz aufnimmt und zugleich als rechtfertigender die Werke vor Gott angenehm macht. Es sind die Gesichtspunkte, die auch für Luther und Melanchthon maßgebend sind: der Glaube ist ein lebendig geschäftig Ding, trägt also die Kraft der Heiligung in sich[2], macht das Thun vor Gott werthvoll.[3] Die Rechtfertigung aber ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Liebe.[4] Nur ist durch die Kombination der Heiligung mit dem Erwählungsdekret, welches durch jene, weil zum Vollzug, so auch zur Gewißheit kommt, jener eine Bedeutung für die Rechtfertigungsgewißheit gegeben, welche sie in der lutherischen Denkweise in solcher Weise nicht hatte, da diese an den Gnadenmitteln ihren Anhalt besaß; womit dann zugleich die Stellung des sittlichen Lebens des Christen sich verschob.

5. Der durch den rechtfertigenden Glauben gesetzte Stand der christlichen Freiheit als appendix justificationis (III, 19, 1) ist wesentlich Befreiung der Gewissen vom Joch des Gesetzes — wenn auch die Rücksicht auf den Nächsten den Gebrauch der Freiheit einschränkt — im Gegensatz sowohl gegen den römischen Irrthum, wie gegen den libertinistischen Mißbrauch. Dabei aber bleibt doch der Dekalog die Norm des neuen Lebens. „Unter allen Reformatoren ist Kalvin derjenige, welcher seine Ethik am strengsten an den Dekalog anschließt. Die zehn Gebote sind die Lebensregel, die uns Gott selbst vorschreibt und auferlegt; in ihnen haben wir die vollkommene Norm aller Gerechtigkeit; sie umfassen alles, was zur Frömmigkeit und zur Tugend gehört; durch ihre Beobachtung wird unsre sittliche Aufgabe vollkommen ausgeführt. Ihre hohe Wichtigkeit erhellt auch daraus, daß Gott die sinaitische Gesetzgebung im Pentateuch nachdrücklich wiederholt, und bewährt sich daran, daß am jüngsten Tage wir alle nach diesem Maßstab gerichtet werden."[5] Die Einordnung sämmtlicher Pflichten und Tugenden in die zehn Gebote wird durch die Interpretation derselben erreicht, indem das Negative durch das Positive ergänzt wird u. s. w. Denn wenn auch der usus legis ebenso wie in

1) Sequitur, fidem esse radicem, ex qua nascuntur omnia bona opera; tantum abest ut ab eorum studio nos revocet. Denn Justitiam Christi fide apprehendere non possis, quin et sanctificationem simul apprehendas. Datus est enim nobis in justitiam, sapientiam, sanctificationem, redemptionem. Nullum ergo Christus justificat quem non simul sanctificet. Inst. III, 16, 1.

2) Vgl. Venatorius: vis fidei, virtus fidei.

3) Vgl. meine Ethik Luther's S. 24 f.

4) Vgl. Apol. de dilect. et implet. legis.

5) Lobstein S. 46.

der lutherischen Theologie als usus politicus für das bürgerliche Leben, als theologicus zur Erkenntniß der Sünde und als der sog. „dritte Brauch“ für die Wiedergeborenen bestimmt wird, so betont doch Kalvin diesen dritten Brauch mit besonderem Nachdruck, speziell gegen die Libertiner; denn manet per Christum inviolabilis legis doctrina, wenn auch die maledictio aufgehoben ist. Bei Luther steht das Gesetz vorwiegend in Beziehung zur Sünde, Kalvin macht es vorwiegend für den Gläubigen geltend, und begründet es so auf den göttlichen Heilswillen selbst.

6. Das neue Leben aber in seiner Entwicklung beschreibt Kalvin als poenitentia, welche nicht bloß mortificatio, sondern auch spiritus vivificatio ist[1]; so daß sie also nicht bloß den Eintritt in die neue Gottesgemeinschaft bezeichnet, sondern dieselbe — also auch den Glauben — auch zur Voraussetzung hat, sofern nämlich die poenitentia als Ausdruck des neuen Lebens, wie es auf die Rechtfertigung durch den Glauben folgt, gefaßt wird.[2] Denn ein bloß aus dem Gesetz gewirkter initialis timor, der von Manchen zu den Tugenden gezählt wird, und wodurch uns Christus zu sich zieht, ist nur erst eine Vorbereitung zur Frömmigkeit (praeparatio ad pietatis studium), die rectitudo selbst aber ist nur da, wo der heil. Geist regiert, was den Glauben zur Voraussetzung hat. Dieß erklärt Kalvin ausdrücklich im Gegensatz zu den Jesuiten und den ihnen hierin verwandten Anabaptisten zu betonen, welche gewisse einzelne Stufen zeitlich abgrenzen, durch welche man von der poenitentia erst in die Gemeinschaft des Evangeliums übergehe.[3] Wohl kann man sagen, daß die poenitentia aus den zwei Theilen, der mortificatio und vivificatio besteht, so daß mit dem ersteren das innere Leid und Erschrecken über die Sünde und Gottes Gericht[4], das ernstliche Mißfallen an sich selbst und das Verlangen nach Besserung rc., kurz, was man gewöhnlich contritio nennt, mit vivificatio aber die consolatio gemeint wird, die aus dem Glauben erwächst[5], womit der Mensch „wie aus dem Tod ins Leben zurückkehrt“, nur daß man unter letzterem nicht bloß ein Gefühl der Freudigkeit, sondern vielmehr „das

---

1) Inst. III, 3, 9.

2) So Instit. III, 3, 1: Patebit quomodo sola fide et mera venia justificetur homo, neque tamen a gratuita iustitiae imputatione separetur realis (ut ita loquar) vitae sanctitas. Poenitentiam vero non modo fidem continuo subsequi, sed ex ea nasci, extra controversiam esse debet etc.

3) Inst. III, 3, 2.

4) Animae dolorem et terrorem ex agnitione peccati et sensu judicii Dei conceptum.

5) Quae ex fide nascitur.

Streben nach einem heiligen und frommen Leben" versteht.[1] Uno ergo verbo poenitentiam interpretor regenerationem. Dies zu betonen ist Kalvin besonders durch den Gegensatz zur sittlichen Oberflächlichkeit veranlaßt.

7. Das neue Leben nun aber hat sich zu bewähren in der Selbstverleugnung, in welcher sich die Selbsthingabe des Gläubigen an Gott vollzieht. Darin steht die christliche Moral viel höher, als die der heidnischen Philosophen, die hievon nichts wußten. Den zwei Tafeln entsprechend, bewährt sich die Selbstverleugnung gegen Gott und gegen den Nächsten, nach Tit. 2, 12, in den Tugenden der justitia, pietas und sobrietas = castitas und temperantia: haec ubi insolubili vinculo inter se connexa sunt, solidam efficiunt perfectionem. So in überbietendem Anschluß an die antike Fassung. Oder Kalvin bezeichnet in mehr christlicher Fassung als die oberste Tugend, auf welcher die andern sich gründen müssen, den Glauben, welchem die Hoffnung verbunden ist und die Demuth zunächst folgt.[2] Zu jener Selbstverleugnung aber gehört vor allem das Kreuz, auf welches, seine Prüfungen und Versuchungen und Anfechtungen u. s. w. Kalvin — wie unsre Alten überhaupt — wiederholt zu sprechen kommt. Als Mittel der Heiligung dagegen gilt ihm besonders das Gebet, von welchem Kalvin sehr oft handelt, als Erweisung des neuen Lebens und Zusammenfassung der christlichen Tugenden überhaupt.

So berechtigt man jene Betonung der Selbstverleugnung durch Kalvin wird finden müssen — denn sie entspricht wiederholten grundleglichen Forderungen Christi — so werden wir doch den freudigen Ton der getrosten Glaubenszuversicht und Freiheit gegenüber der Welt mit ihren Gütern wie Uebeln dabei vermissen, welcher für die Denkweise und Stimmung Luther's so charakteristisch ist. Es ist mehr eine negative als eine positive sittliche Stellung zur Welt, die sich hier geltend macht.

1) Inst. III, 3, 3. Diese Darstellung stimmt ganz mit der gewöhnlichen dogmat. Darstellung der luth. Kirche. Und K. bemerkt dazu: ac voces quidem istae, si modo recta constet interpretatio, vim poenitentiae satis commode exprimunt. Lobstein wird daher, durch Ritschl verleitet, im Irrthum sein, wenn er K.'s Lehre von der poenit. von der späteren Luther's und gewöhnlichen lutherischen unterscheidet und ihr überlegen glaubt. Allerdings theilt K. in seinem Genfer Katechismus (Niem. p. 139) die Lehre des Evang. in fides et poenitentia und versteht unter poenit. die displicentia odiumque peccati et amor justitiae, aber das ist nichts anderes, als das „tägliche Sterben und Auferstehen" in Luther's Hauptstück von der Taufe oder die poenitentia stantium bei den luth. Dogmatikern, aber nicht die Buße, welche der Uebergang zum Glauben ist.

2) Summa et praecipua virtus, qua tanquam fundamento aliae niti debent: die fides, cui spes est conjuncta, quam proxime humilitas sequitur.

Das zeigt sich auch in Kalvin's Urtheil über die irdischen Gemeinschaftskreise.

8. Denn jenes neue Leben hat sich nun zu bethätigen in den gottgeordneten Gemeinschaftskreisen des Hauses, des Staats, der Kirche. Es sind die bekannten neu gewonnenen Erkenntnisse der Reformation, welche Kalvin hier verwendet. Nur daß in seiner sittlichen Denkweise besonders im Gebiet der Geselligkeit u. s. w. uns ein viel strengerer und engerer Geist entgegentritt als in Luther's lebensfreudigerer Weltbeurtheilung. Zwar lehrt Kalvin nicht asketische Weltflucht, sondern Weltüberwindung [1], aber doch nur im Geist der Theokratie, welcher die Welt in unmittelbaren Dienst zur Kirche gestellt wissen will. Wir mögen uns wohl, sagt er [2], der liberalen wie der mechanischen Künste auf unsrer Wanderung durch diese Welt bedienen, allein immer doch nach dem himmlischen Reich trachtend. Aber wir werden darin nicht die voll entsprechende Würdigung des Weltlebens finden können. Es fehlt der Begriff des Berufs, welcher die himmlische Aufgabe in der irdischen erkennen lehrt. In Bezug auf das Gebiet der verschiedenen Vergnügungen ist Kalvin milder in der Theorie, in welcher er zwischen stoischer Verachtung des sinnlichen Genusses und Schmerzes und epikureischer Genußvergötterung einen Mittelweg sucht, als in der Praxis. Hier kennt er keine solchen Vermittlungen, sondern handhabt er nur die Disziplin im rigoristischen Sinn, wie die Geschichte Genfs, das Leben Kalvin's und seine disziplinellen Verordnungen zeigen. Dieß erklärt sich nicht bloß aus der nöthigen Reaktion gegen die Sittenlosigkeit des Zeitalters, sondern aus jenem Grundgedanken der reformirten Ethik, welche die Herrschaft des Willens Gottes vor allem in der sozialen Ordnung des Lebens darstellen wollte, und darüber das schöpfungsmäßige Recht des natürlichen Weltlebens verkannte, während Luther alles auf das innere persönliche Verhältniß zu Gott stellte, welches die natürlichen Lebensordnungen in ihrer Art unangefochten ließ und in Freiheit in sie eingehen konnte.

Jener gesetzlichen und vorwiegend negativen Stellung zu dem Gebiet des natürlichen Lebens entsprach nun allerdings auch Kalvin's Persönlichkeit selbst. „Wie er für sich keiner Erholung bedurfte, wie für ihn das Leben in allen seinen Erscheinungen und Gebieten durch den an dem Dekalog orientirten Pflichtbezirk normirt und beherrscht

---

1) Lobstein S. 110.
2) Vgl. bei Lobstein S. 112.

war, so verkannte er auch bei den Andern das Recht der Erholung, welches sich in einer Sphäre bewegt, die nicht positiv durch den Pflichtbegriff bestimmt ist, sondern in der Tugendübung ihren Maßstab und ihr Gesetz hat."[1]

9. Auf dem Gebiete des staatlichen Lebens geht Kalvin im Widerstandsrecht der Unterthanen gegen pflichtwidrig handelnde Fürsten entschieden über Luther hinaus, und die Geschichte der reformirten Kirchen hat dazu mannigfache Belege geliefert.[2] Es ist eine von Luther und der deutschen Denkweise überhaupt verschiedene Grundstimmung; und unverkennbar herrscht hier von vornherein gegenüber der weltlichen Herrschaft Mißtrauen und Gegensatz vor, wie dieß deutscher Denkweise an sich fern liegt. Nicht minder geht er über Luther und seinen Begriff von den Grenzen des Berufs hinaus, wenn er den Fürsten als den Hütern der 1. Tafel auch das Recht und die Pflicht zuspricht, die wahre Religion, das Evangelium in ein unwissendes oder widerstrebendes Land mit Gewalt einzuführen; denn es heißt nicht umsonst: „nöthigt sie hereinzukommen".[3] Und dieser Grundsatz bestimmt noch heute die Verfahrungsweise auf jener Seite, während man lutherischerseits dem die Frage nach dem Beruf entgegenhält. Aber es ist, auch abgesehen davon, leicht zu erkennen, wie zweischneidig jener Grundsatz ist. Damit hängt auch Kalvin's Ansicht über das Recht der Ketzerstrafe zusammen; eine Folge der alttestamentlich theokratischen Denkweise und ein Analogon der römischen Theorie und Praxis. Von der gleichen theokratischen Denkweise sind auch Kalvin's Sätze über die Kirche und Kirchenzucht bedingt.

10. Die christliche Vollkommenheit endlich, welche das Ziel des neuen Lebens bildet, besteht entsprechend der maßgebenden Stellung, welche der Dekalog bei Kalvin einnimmt, in der Erfüllung seiner Gebote, ist also wesentlich gesetzlich gefaßt. Deßhalb hebt auch Kalvin, im Gegensatz zur Ansicht der Libertiner von der Möglichkeit einer wirklichen Vollkommenheit auf Erden, mit Vorliebe die Seite des Abstands von Gott hervor. Auf der andern Seite lehnt er das mönchische

1) Lobstein S. 114.

2) Si qui nunc sint populares magistratus ad moderandam regum libidinem constituti (quales olim erant qui Lacedaemoniis regibus oppositi erant ephori etc.), adeo illos ferocienti regum licentiae pro officio intercedere non veto, ut si regibus impotenter grassantibus et humili plebeculae insultantibus conniveant, eorum dissimulationem nefaria perfidia non carere affirmem, quia populi libertatem, cuius se Dei ordinatione tutores positos norunt, fraudulenter produnt. Inst. IV, 20, 31.

3) Lobstein S. 120.

Vollkommenheitsideal der römischen Kirche ab und betont im Gegensatz dazu das berufsmäßige Handeln. Denn in diesem vielmehr ist jene Vollkommenheit zu verwirklichen, so daß das nach Gottes Willen geführte Leben als ein Gottesdienst anzusehen ist, ohne welchen der andere Gottesdienst keinen Werth hat. Hier ist die Uebereinstimmung mit den reformatorischen Grundgedanken Luthers offenbar.

Ueberhaupt ist die Grundlage der Luther'schen sittlichen Grundanschauungen allenthalben ersichtlich. Nur daß sie hier durch die theokratische Denkweise, welche im Sinn alttestamentlicher Gesetzlichkeit und rigoristischer Weltbeurtheilung das Volk Gottes darstellen will, modifizirt, nicht wie dort im Geiste des freien Sohnes im Hause des Vaters gehalten sind.

Dieses Gepräge tragen auch die ethischen Anschauungen der Bekenntnisse an sich, die unter Kalvin's Einflusse stehen.

§ 8. Die reformirte Ethik in der Zeit der Grundlegung. 3. Die reformirten Bekenntnisse.

1. In den ältern Zwingli'schen Bekenntnissen tritt, soweit sie überhaupt auf Fragen der christlichen Moral eingehen, im Unterschied von den Zwinglischen Privatschriften, das Eigenthümliche kaum hervor. Es sind mehr nur die allgemein reformatorischen und antirömischen Sätze, die uns begegnen. So, wenn das Recht der Ehe vertreten[1], oder der Glaube allein als die Quelle alles guten und gottwohlgefälligen Werks bezeichnet wird[2]; nur daß das Werk des Glaubens in einer Ausschließlichkeit an das Gesetz gebunden wird, welche die von der lutherischen verschiedene Stellung, welche das Gesetz hier einnimmt, wohl durchscheinen läßt[3]; wenn auch wieder der enge Zusammenhang der Werke mit dem Glauben[4] in einer Weise betont wird, die als Reminiscenz der bekannten Aeußerungen Luther's erscheint. Wie sich diese Bekenntnisse nun gegen die römischen Irrthümer

1) In den 67 Schlußsätzen Zwingli's 1523 Art. 28. In den Berner Thesen Satz 9.

2) Zw. expositio fidei: fides et opp.: fidem oportet esse fontem operis. Si fides adsit, jam opus ipsum gratum est Deo; si desit, perfidiosum est quidquid fit et subinde non tantum ingratum sed etiam abominabile Deo (Niem. p. 57, 99).

3) A. a. O. 100.

4) p. 59, 108: ubicunque ergo vera fides est, ibi et opus est, non minus quam ubi ignis isthic et calor est.

wenden, so auch gegen die der Wiedertäufer und ihr unbedingtes Verbot des Eides und des obrigkeitlichen Amts für die Christen.[1]

2. Charakteristischer tritt das eigenthümlich Reformirte in den kalvinischen Bekenntnissen hervor. So schon in der Ordnung, vermöge deren der Genfer Katechismus auf das Lehrstück de fide das andere de lege als der Regel für das Christenleben des Glaubens und der poenitentia, d. i. der negativen und positiven Seite der Heiligung[2] folgen läßt. Das entspricht nur dem Gedanken, daß das Christenleben nach diesen beiden Seiten „aus der Furcht Gottes hervorgeht" und wesentlich in der Selbstverleugnung und Tödtung des Fleisches besteht, um uns auf diesem Wege dazu zu führen, daß wir uns vom Geiste Gottes regieren lassen und alle unsre Handlungen in den Gehorsam des Willens Gottes stellen.[3] Es ist jene vorwiegend negative und gesetzliche Fassung des Christenlebens, die uns hier wieder begegnet. Dadurch vermittelt sich auch das Verhältniß der Prädestination zur sittlichen Anstrengung. Der Consensus Genevensis, dessen eingehende Ausführungen wesentlich der Rechtfertigung und Sicherstellung dieses fundamentalen Dogmas gewidmet sind, geht auf jene Frage ausdrücklich ein.[4] Die betreffenden apostolischen Ermahnungen haben nach ihm eben die Erwählung zur Voraussetzung und folgern daraus unsere Pflicht, das Fleisch in Schranken zu halten[5] und uns mit den nöthigen Waffen in dem steten Kampfe, in welchem wir stehen müssen, zu rüsten.[6] Doch merkt man der Begründung immerhin etwas Mühseliges ab. Der Geist der Kindschaft — führt die Conf. Scoticana I aus — wirkt in uns den Kampf von Geist und Fleisch, der das unterscheidende Kennzeichen der Kinder Gottes ist, und die herzliche Betrübniß bei Versuchung und Fall.[7] Welches aber die guten Werke sind, lehrt das Gesetz mit seiner Doppelforderung der Ehre Gottes und des Dienstes des Nächsten.[8] Daß unter den Werken der 2. Tafel auch tyrannidem reprimere mit aufgeführt wird, werden wir

---

1) Basil. prior conf. 33 u. 34 (Niem. p. 103 f.).
2) Vgl. Cat. Gen. Niem. p. 139 f.
3) Quid est poenitentia? Displicentia odiumque peccati et amor justitiae, ex Dei timore profecta, quae nos ad abnegationem usque nostri, carnisque mortificationem adducant, ut spiritu Dei regendos nos tradamus, ac omnes vitae nostrae actiones ad divinae voluntatis obsequium comparemus l. c. p. 139.
4) Niem. p. 274.
5) Nusquam nobis timorem injicit qui fiduciam in gratuito Dei amore fundatam excutiat, sed in talibus stimulis pungendo carnis nostrae pigritiem corrigat. l. c.
6) l. c. p. 289. 7) Niem. p. 347. 8) l. c.

als charakteriſtiſch reformirt bezeichnen müſſen, während es auf lutheriſchem Boden ſo nicht vorkommen könnte. Indem nun aber die einzelnen Forderungen Gottes im Geſetz als Norm der Beurtheilung angelegt werden, ſo iſt freilich das Reſultat, daß das Geſetz zwar vollkommen iſt, der Menſch aber unvollkommen, ſo daß wir Chriſti Gerechtigkeit und Genugthuung als complementum legis ergreifen müſſen, um vom Fluch des Geſetzes frei zu ſein.[1] Ueber dieſer negativen Betrachtung kommt die poſitive Faſſung der chriſtlichen „Vollkommenheit" nicht zu ihrem Recht und zur Anerkennung. Die Conf. Belg. bringt nur dieſelben Gedanken. Und wenn der Heidelberger Katechismus, wie bekannt, das Geſetz im 3. Theil „von der Dankbarkeit" abhandelt, ſo bewegt er ſich damit, ſo ächt evangeliſch der Geſichtspunkt der Dankbarkeit iſt, doch ebenfalls nur auf der herkömmlichen Bahn; während die Conf. Helv. posterior ſich innerhalb der gemeinſamen evangeliſchen Erkenntniſſe hält, auch in ihren Artikeln über die Ehe und das häusliche Leben und — gegen die Anabaptiſten — über die Obrigkeit und die Stellung des Chriſten dazu. Hiemit ſtimmen auch die engliſchen Bekenntniſſe überein, wie die 42 Artikel Eduard's VI. und die 39 Artikel der anglikaniſchen Kirche in ihrer Polemik gegen die Anabaptiſten in den Fragen der Obrigkeit, des Privatbeſitzes und des Eides.[2] Das Anhaltiſche Bekenntniß erneuert in ſeinen Artikeln über die guten Werke (4), über den Unterſchied von Geſetz und Evangelium (5), über den dreifachen Brauch des Geſetzes (6), ebenſo wie die übrigen Bekenntniſſe, ſoweit ſie überhaupt auf dieſe Fragen eingehen, nur die bekannten Sätze, wie dieſe auch bereits in der Tetrapolitana von 1530, nur mit ſcharfer Wendung gegen die römiſche Kirche und Praxis, ausgeführt worden waren.

Wir ſehen, es ſind die von Luther mit der Wahrheit von der Glaubensgerechtigkeit gewonnenen neuen ſittlichen Erkenntniſſe vom Glauben als der Wurzel der Sittlichkeit, von der innerlichen Natur derſelben, von der Freiheit der Welt gegenüber, welche hiemit gegeben iſt, und von der maßgebenden Bedeutung des Berufs für die Führung des irdiſchen Lebens und für die Begriffsbeſtimmung der ſittlichen Vollkommenheit, welche auch hier überall zu Grunde liegen, nur beſonders im entſchieden kalviniſchen Kreis mehr oder minder durchkreuzt durch Gedankenreihen, welche der ſittlichen Denkweiſe eine abweichende

1) l. c. p. 348.
2) Niem. p. 599 f. 610 f.

Richtung und dem Leben das widersprechende Gepräge alttestamentlicher Theokratie geben, worin die Berührungen mit dem abgewiesenen römischen Gegensatz und die Keime späterer Abirrungen lagen.

§ 9. Die Ethik der lutherischen Theologie im 16. Jahrhundert.

Pelt, Die christl. Ethik in der luth. Kirche vor Calixt u. die Trennung der Moral v. d. Dogmatik durch denselben. Stud. u. Krit. 1848, 2 S. 271—319. Schwarz, Thom. Venatorius u. die ersten Anfänge der protest. Ethik im Zus.hang mit der Rechtf.lehre. Stud. u. Krit. 1850, 1 S. 79—142. Ders., Melanchth. u. s. Schüler als Ethiker. A. a. O. 1853, 1 S. 7—45.

Die beiden unterschiedenen Strömungen evangelischer Ethik setzten sich in der Theologie der beiden Kirchen fort. In der lutherischen Kirche war es vor Allem der Vorgang Melanchthon's, welcher Nachfolge fand sowohl in der Aufnahme des ethischen Stoffs in das Schema der Dogmatik, als auch in der gesonderten Behandlung der Tugend- und Pflichtenlehre, wobei das Melanchthonische Ideal des Gemeinschafts- und des Geisteslebens in mehr oder minder näherer Verbindung der philosophischen und der theologischen Ethik nachwirkte.

1. Die Kommentare zu Melanchthon's Locis. Es ist die herrschende Ansicht, daß die Ethik in der reformirten Theologie und Kirche eine viel frühere und umfassendere Bearbeitung erfahren habe, als in der lutherischen. Das ist aber doch nur unter sehr wesentlichen Einschränkungen richtig. Ein solches System der theologischen Ethik wie Daneau's Werk hat die lutherische Theologie des 16. Jahrhunderts allerdings nicht erzeugt. Aber an Bearbeitungen der Ethik fehlt es dieser doch nicht, sowohl im Zusammenhang mit der Dogmatik, als auch in selbständigen Arbeiten; beides im Anschluß an Melanchthon's Vorgang.

Im Zusammenhang mit der Dogmatik ist der ethische Stoff behandelt in den beiden Kommentaren zu Melanchthon's Locis: von Chemnitz, herausg. v. Polyk. Leyser 1591 u. ö.[1] und von Victorin Strigel, herausg. v. Christoph Pezel, 2 Bde. 4. 1591. 92. Beide folgen dem Gange Mel.'s, bringen also auch an den betreffenden Orten den entsprechenden ethischen Stoff, nur daß Chemnitz die Materie viel eingehender und gründlicher behandelt als Strigel.

1) Im Folgenden ist die Ausgabe Frkf. u. Wittb. 1653 Fol. gemeint.

So wird bei der Lehre vom Gesetz, nämlich dem Moralgesetz, der Unterschied zwischen dem menschlichen Gesetz der Handlungen und dem göttlichen der Gesinnung, die wesentliche Uebereinstimmung des anerschaffenen, aber durch die Sünde verdunkelten mit dem Dekalog[1] und der sog. dreifache Brauch des Gesetzes behandelt. Mit Bedacht erinnert Chemnitz in dem Abschnitt über die Abrogation des alttest. Gesetzes daran, daß die Aufhebung nicht bloß des Fluchs, sondern auch des Zwangs des Gesetzes nur von den Gläubigen gelte, die in Christo Jesu seien und vom heil. Geist regiert werden, während an sich das Gesetz stets, auch in der Kirche gültig sei, aeterna ac immota regula justitiae in Deo.[2] Es ist leicht zu erkennen, in welchem Gegensatz das gesagt, und durch welche Rücksichten es veranlaßt ist. Im Gegensatz aber zur römischen Lehre von der wirklichen Sünde wird die innerliche Meinung des Dekalogs betont: denn seine Gebote sind „synekdochisch", d. h. so gemeint, daß sie die Gesinnung einschließen.[3]

Der Dekalog gibt Anlaß, wie es Melanchthon gethan, bei den einzelnen Geboten die entsprechenden ethischen Fragen zu behandeln. So beim 1. Gebot die Tugenden, die darin enthalten sind[4], mit ihren Gegensätzen; beim 2. auch die Frage des Eids und der Magie; beim 3. wird die Frage der Aufhebung des Sabbaths in reformatorischem Geiste erörtert. Bei dieser Gelegenheit handeln Strigel wie Chemnitz von den Pflichten der Lehrer wie der Hörer in den Kirchen. Beim Uebergang zur 2. Tafel hebt Chemnitz die Bedeutung der menschlichen Gemeinschaft gegenüber dem einsiedlerischen und mönchischen Leben hervor, welches der irdischen Mühen u. s. w. sich entschlägt und darin eine höhere Vollkommenheit zu besitzen glaubt.[5] Das Weitere ist nur Ausführung der Vorlage Melanchthon's. Ebenso enthalten die Abschnitte de lege naturae, d. i. über die Uebereinstimmung des angebornen natürlichen Gesetzes mit dem Dekalog und de usu legis bei Chemnitz nur kurze Wiederholungen des von Mel. Gegebenen, während Strigel eine ausführlichere Erklärung des Melanchthon'schen Textes nachbringt (p. 83—157), ohne Neues zu geben.

Der Abschnitt Mel.'s über den Unterschied der praecepta und consilia aber veranlaßt Strigel, noch mehr Chemnitz zu eingehenden Erörterungen über diese Grundfrage der römischen Moral. Von Interesse ist, daß beide[6] richtig den Unterschied der stoischen Moral zwischen κατόρθωμα perfectum (= consilia) und καθῆκον medium (= praeceptum) zum Vergleich herbeiziehen.

---

1) Vgl. auch Strigel II, 14 ff.
2) Chemnitz II, 17.
3) Chemnitz l. c. II, 22.
4) Strigel zählt II, 30 die sieben: wahre Gotteserkenntniß, Glaube, Liebe, Hoffnung, Gottesfurcht, Demuth, Geduld.
5) l. c. II, 57 f.
6) Chemnitz II, 106; Strigel II, 158. Chemnitz verweist, den stoischen Einfluß zu belegen, auf Klemens' Alex. Lehre von der ἀπάθεια als der Vollkommenheit und auf Ambrosius' Schrift de officiis.

Sowohl in der allgemeinen Erörterung[1], als in der Besprechung der drei aus der Gesammtzahl herausgehobenen Räthe de vindicta, de paupertate, de castitate[2] zeigt Chemnitz ebenso viel Gründlichkeit, wie ächt evangelisches Urtheil. Man erkennt hier den bewährten Gegner der Jesuiten und Kritiker des Tridentiner Konzils. Die erste Erörterung de vindicta geht aus von den bekannten Worten Christi in der Bergpredigt und stellt ihr richtiges Verständniß nach Luther im Gegensatz zur römischen Mißdeutung zurecht durch die Unterscheidung zwischen der bürgerlichen Berufspflicht und der persönlichen Stellung, oder auch der Stellung der Kirche.[3] Daraus folgt dann, wie auch der Träger der Obrigkeit durch falsche Herzensstellung gegen Christi Wort sündigen könne, während er äußerlich mit der Strafe seinem Beruf genügt.[4] Das führt auf die Frage des Kriegs und der Kriegsführung[5]; wie auf die Frage des Rechtsuchens bei Gericht — wo denn auch die Unsicherheit der alten Kirche von der sicheren evangelischen Erkenntniß aus zurechtgestellt wird.[6] Hier kommt der große Fortschritt zu Tage, welchen das sittliche Bewußtsein der Christenheit dem durch Luther gewonnenen Verständniß verdankt.

Zu noch ausführlicheren Erörterungen bot das 2. Thema, de paupertate, Gelegenheit. Denn hier hatte sich durch das mönchische Vollkommenheitsideal ein ganzes Nest von Irrthümern angesammelt. Mit großer Gründlichkeit geht Chemnitz auf die einzelnen Punkte geschichtlich und sachlich ein. Besprechungen der Fragen des Almosens, der Kontrakte, des Zinses schließen sich daran. In Betreff des ersteren vertritt Chemnitz die evangelische Beurtheilung gegenüber dem römischen Urtheil, in Betreff des zweiten die evangelische Berechtigung gegenüber einer falsch geistlichen Verneinung; das dritte führt zu einer sehr eingehenden Erörterung; man sieht, daß die Frage ihn sehr beschäftigt hat; er kann sich dem Gewicht der Erwägung nicht entziehen, daß besondere Entschädigung für ein geliehenes Kapital, durch dessen Verwendung Gewinn erzielt werde, unter den Gesichtspunkt eines statthaften Kontraktes falle; aber er zieht sich auf den Satz als das firmum et solidum fundamentum zurück, daß die Schrift alles Zinsnehmen schlechthin verbiete.[7] Nur in gezwungener Weise sucht er sich zuletzt mit den Nothwendigkeiten des Verkehrslebens abzufinden.

Auf sichererem Boden bewegt er sich bei dem 3. Thema, de castitate, speziell auch in der Ehe. Es ist von Interesse, die Verschiedenheit in der Behandlung hier von der der römischen Ethiker zu beobachten. Während bei diesen die speziellsten Fragen mit widerwärtiger Genauigkeit erörtert werden, begnügt sich Chemnitz, die allgemeinen Gesichtspunkte anzugeben, die Gewissen der Ehegatten nicht unnöthig zu verstricken, im Uebrigen das Verhalten im Einzelnen ihrem eigenen, richtig berathenen sittlichen Gefühl zu überlassen.[8] Viel aus-

---

1) Chemnitz II, 102. 113.

2) Chemnitz de vindicta II, 115—133; de paupertate II, 134—170; de castitate II, 172—200.

3) Quando ecclesia destituitur defensione magistratus, tunc traditur illa consolatio: mea est ultio et ego retribuam. Chemnitz II, 117.

4) l. c. 118. 5) l. c. 118 ff. 6) p. 123 ff.

7) p. 165: In genere et simpliciter damnat usuram et omnem superabundantiam quae in mutuo ultra sortem exigitur.

8) De quibus igitur non exstat mandatum vel prohibitio Dei, inde dispu-

führlicher ist er bei der Frage über den Cölibat und was damit zusammenhängt. Denn hier waren viele Irrungen, die durch die römische Lehre und Praxis entstanden waren, zurechtzustellen und die Freiheit der Christen zu wahren gegenüber dem Zwang der Gelübde.

Strigel bespricht zuerst kurz die zwölf Räthe nach der gewöhnlichen Zählung, um dann bei jenen drei etwas länger zu verweilen und hierauf nach seiner Gewohnheit auf seine eigene Darstellung eine Erklärung des Melanchthonischen Textes folgen zu lassen (p. 159—216).

Nach dem sehr eingehenden Abschnitt de justificatione folgt der weitere de bonis operibus, bei beiden nach dem oben mehrfach erwähnten Melanchthonischen Schema der fünf Fragen quae opera sint facienda u. s. w. geordnet. Es sind im Wesentlichen die von Mel. her bekannten Gedanken, die ausgeführt werden, besonders — da wir von Strigel bei seiner wesentlichen Uebereinstimmung absehen können — bei Chemnitz mit der sorgsamen Erwägung der verschiedenen in Betracht kommenden Gesichtspunkte, wie sie ihm eigen ist. Dieß gilt auch von seiner Abhandlung über die Nothwendigkeit der guten Werke der Wiedergebornen, welche der Herausgeber seiner Loci hier eingefügt hat (III, 27—63). Sowol die Entschiedenheit, mit welcher Chemnitz die evangelische Grundlehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben wahrt, als die Besonnenheit, mit der er die praktischen Erwägungen zu ihrem Rechte kommen läßt, offenbaren sich hier aufs schönste. Die Melanchthon'sche Besprechung der Argumente der Gegner bedurfte darnach keinen besonders ausführlichen Kommentar mehr.

Auch der Abschnitt de discrimine peccati mortalis et venialis führt nur die gegebene Vorlage genauer aus. Der Unterschied liegt nicht in den Sünden selbst, ihrer Größe oder Kleinheit od. dgl. — dieser Irrthum ist bei den Römischen die Quelle ihrer steten und doch stets unsicheren Kasuistik — sondern in den Personen. Das ist der vorderste und entscheidende evangelische Gesichtspunkt, welchen Chemnitz geltend macht.[1] Bei den Personen aber ist entscheidend die Verleugnung der poenitentia, ubi enim non est poenitentia, ibi nec fides nec gratia. Der innere Prozeß aber wird an Jak. 1, 14. 15 deutlich gemacht. Todsünde also findet nach luth. Erkenntniß statt: quando poenitentia amittitur et fides excutitur.[2] Im Gegensatz dazu wird dann der Begriff der pecc. ven. bestimmt und die Ablehnung der scholastischen Lehre, wonach darunter geringfügige Uebertretungen zu verstehen seien, die der poenitentia nicht bedürfen, sondern per se sint venia dignae et indignae ob quas Deus irascatur[3], eingehend begründet.[4]

Das Kapitel über die Kirche[5] führt Chemnitz zu ethisch wichtigen Erörterungen über den kirchlichen Beruf u. dgl. im Gegensatz einerseits zu den römischen Behauptungen, andererseits zu schwärmerischen und fanatischen Meinungen, welche kirchliche Ordnung und bestimmten Beruf mißachten. Die

---

tando non sunt fabricandi laquei conscientiarum. Ex his vero fundamentis pii conjuges conscientiam suam possunt instituere de illo Petri κατὰ γνῶσιν, ne impediantur orationes. Sed satis est.

1) III, 100. 2) p. 101 f. 3) p. 103.
4) p. 105 f. 5) p. 106 ff.

lutherische Grundanschauung vom Zusammenwirken von christlicher Obrigkeit, kirchlichem Lehramt und Gemeinde kommt hier zu entsprechendem Ausdruck.[1] Der Abschnitt über die Ehe[2] aber, den schon Mel. mit eingehender Gründlichkeit und wiederholt behandelt hatte, gab Anlaß, auch eine Reihe äußerer, halb rechtlicher Fragen, wie über die — verbotenen — Verwandtschaftsgrade, zu erörtern.

Dieser Ueberblick zeigt eine sehr umfassende Berücksichtigung des ethischen Stoffs in der lutherischen Dogmatik des 16. Jahrhunderts. Und diesem Vorgang folgte auch die spätere Dogmatik.

2. Zu solchen Berücksichtigungen der Ethik im Rahmen der Dogmatik innerhalb der lutherischen Kirche kommen nun noch selbständige Bearbeitungen der Ethik unter dem Gesichtspunkt der Tugend- oder der Pflichtenlehre. Der Zeit nach der erste Ethiker der erneuerten Kirche überhaupt ist der Nürnberger Pfarrer Thomas Venatorius, der sein Buch de virtute christiana ll. III. Norimb. 1529 besonders auf die Aufforderung des bekannten Lazarus Spengler schrieb, und sich wohl bewußt ist, einen neuen Versuch zu machen. Die Anregungen Luther's sind deutlich erkennbar, aber auch noch die Zusammenhänge mit der Tradition. Den Satz, den er an die Spitze stellt: virtus christianorum fides (I, 1) führt er so aus, daß er darin das Neue der christlichen Erkenntniß und des christlichen Lebens aufzeigt; außer Christo ist nur Finsterniß, Tod, Sünde. Im Glauben also besteht die Philosophie des Christen.[3] So ist ihm die fides das Prinzip der Ethik. Es ist nicht sowohl die Rechtfertigung, als vielmehr der Glaube als neues Leben: voco autem summam philosophiae Christi virtutem fidei h. e. fidem quae operatur per dilectionem. Das ist ein spezifisch neues Prinzip[4], ein allgemeines wie einheitliches[5] Prinzip, und die siegreiche Macht im Kampf des Lebens.[6] Diese christliche Tugend aber ist thätig, dienstwillig (officiosa) und bewährt sich in der bonitas; denn wie Gott in Christo uns geliebt hat, so lieben wir unsrerseits den Nächsten.[7] Ihre Kraft schöpft sie vor allem aus dem Gebet — und so veranlaßt dieß, in eingehender Weise[8] vom Gebet und seiner Stellung und Bedeutung im Christenleben zu handeln. Diese Moral der virtus christiana überragt weit alle philosophische Moral eines Aristoteles und Plato oder

1) p. 123. 2) p. 187 ff.
3) I, 3: proprium philosophiae christianae credere.
4) I, 4: Quidam impellentis sp. scti impetus ad recte sentiendum primum de Deo ipso deinde et ad recte agendum cum proximo.
5) I, 5. 6) I, 6.
7) I, 7. 8) I, 8 fol. 18—30.

die berühmten Gesetzgebungen des Alterthums, ja auch das Gesetz Mosis, das Niemanden zur Vollkommenheit gebracht hat.[1]

Diese Gegenstellung zum Gesetz gibt denn Anlaß, diesen neuen christlichen Stand der Gnade und der Freiheit abzugrenzen gegen den Mißbrauch derselben in der falschen Freiheit. Venatorius thut es, indem er daran erinnert, daß wir nur erst die Erstlinge wie des Geistes so der Freiheit haben[2], und daß es eine officiosa libertas ist, die das Fleisch im Zaume und sich in den richtigen Grenzen hält und die Erfüllung des Gesetzes in der Liebe sieht.[3] Das Bewußtsein der Gnade Gottes, die uns in Christo Alles schenkt, führt vor allem zur Liebe gegen Gott, das unendliche Gut, um seiner selbst willen, est namque suis donis dignior ipse Deus, und nicht um des Lohnes willen, wenn auch dieser nicht ausbleibt — eine Liebe, welche nothwendig im Gefolge von Glaube und Hoffnung ist.[4] In solcher auf dem Glauben ruhenden Gemeinschaft mit Gott werden die Freunde Gottes alles Irdische und Gegenwärtige, irdischen Verlust u. dgl. leicht gering achten und von der Begierde darnach frei sein.[5] Das führt dazu, von der Gütergemeinschaft zu handeln im Gegensatz sowohl zum Geiz als zum Zerrbild der evangelischen Wahrheit, wie es der Bauernaufstand lieferte; vielmehr im christlichen Sinn gegenseitiger Theilnahme und Unterstützung, denn die Liebe sucht nicht das Ihre.[6] Aber von dieser Gesinnung und von Christo und den Christen überhaupt will die Welt nichts wissen; auf diese Erfahrung müssen die Christen gefaßt sein und sich dadurch nicht irre machen lassen[7], sollen sich aber andrerseits auch durch die Gottlosigkeit, die den Schein der Gottseligkeit — er meint die römische Kirche mit ihrer alttest. Aeußerlichkeit — annimmt, nicht irre machen lassen.[8]

Indem er sich nun zur Darstellung der konkreten Tugendlehre wendet, handelt er zuerst von der rectitudo virtutis christianae erga Deum hominesque. Wenn er diese als justitia bezeichnet, als Rechtverhalten derer, die durch den Glauben gerechtfertigt sind[9], so meint er die justitia hier in jenem weiteren Sinn, in welchem auch Aristoteles hiemit die Sittlichkeit überhaupt bezeichnet, oder, wie er bemerkt, Cicero im 1. Buch seiner Offizien das stoische κατόρθωμα mit perfectum officium oder rectum wiedergibt. Das ist der Melanchthonische Gedanke, daß das antike Ideal im Christen Wirklichkeit wird, und zwar in der Liebe, wie sie Paulus 1 Kor. 13 schildert.[10] Zu dieser rectitudo gehört nun auch das honestum et decorum der Christen.[11] Die Definition, welche Venatorius in Worten, die an Cicero erinnern, davon gibt[12], beschreibt das καλοκἀγαθόν nach Inhalt und Erscheinung; denn wir sollen auch gegen die äußere Darstellung nicht nach Weise der Stoiker gleichgültig sein.[13] Wenn er von hier aus zur Besprechung der christlichen Barmherzigkeit übergeht, so wird das

1) I, 9 fol. 31—34. 2) I, 10 fol. 37b. 3) fol. 38. 39.
4) I, 11. 5) I, 12. 6) I, 13 fol. 43—53. 7) I, 14 fol. 54. 57.
8) Fol. 15. 9) I, 16 fol. 59a. 10) Fol. 60a. 11) I, 17.
12) Rectum dixere theologi, quod neque ad dexteram neque ad sinistram vergit unquam. Honestum autem intelligunt, quod prorsus omnem turpitudinem effugit; decorum vero quod per universum sive recti sive honesti corpus diffunditur. Fol. 61a.
13) Fol. 68b.

durch das Thema der Gerechtigkeit veranlaßt sein. Unter der Barmherzigkeit aber ist nicht ein weichliches, nur leidentliches Gefühl zu verstehn, sondern das durch das Elend des Nächsten in unsrer Seele hervorgerufene Mitgefühl, welches ebenso eine passive Seite hat[1], als auch eine thätige in rechtzeitiger Hülfeleistung.

Von da wendet sich Venatorius zu den vier principia honesti, d. i. den bekannten vier Kardinaltugenden.[2] Im Anschluß an die antike Ethik nennt er zuerst die prudentia als die scientia qua, quid agendum sit et quid non, dijudicamus, wie sie besonders den Regenten und überhaupt denen, die im öffentlichen Wesen stehen, nöthig ist, auf die Gesetze, Unterricht und gute Sitten der Jugend u. s. w. hält und von Gott stammt. Sodann[3] die Gerechtigkeit im Sinne der vergeltenden Gerechtigkeit, ohne Ansehn der Person, ohne Privataffekte und verbunden mit der aequitas. Thöricht aber ist es — das geht gegen den wiedertäuferischen Irrthum —, die Christen von diesem Gebiete ausschließen zu wollen[4], da doch Obrigkeit u. dgl. eine Gabe und Dienst Gottes ist; vielmehr sind die Christen vor allen dazu geschickt. Die Tapferkeit[5] aber zeigt sich vor allem in der Bewahrung und Vertretung der Gerechtigkeit[6], und bewährt sich im Widerstand gegen den alten Feind der Menschen. So sind denn die Apostel und besonders Paulus leuchtende Muster dieser Tapferkeit unter allen Widerwärtigkeiten u. s. w., und so sollen denn auch die Christen hierin ihnen nachfolgen. Ohne die temperantia[7] aber können auch die anderen Tugenden nicht bestehn, und mit Recht hat Cicero verecundia, modestia, ordo, constantia, ornatus dazu gerechnet, und nicht bloß die Alten haben das Maßhalten hochgestellt („est modus in rebus" u. s. w.), sondern auch Paulus das σωφρονεῖν ꝛc. gefordert.[8] Hat ja doch auch die Ueberschreitung der von Gott gezogenen Schranke durch die Erstgeschaffenen allem Uebel auf Erden das Thor geöffnet. Und so ist auch zu allen Zeiten und auch jetzt Unmäßigkeit die Quelle der schlimmsten Uebel, und Christus und seine Apostel haben mit Ernst davor gewarnt und zur Mäßigung ermahnt.[9]

In dieser Erörterung war der Verf. wiederholt auf die antike Moral, ihre Lehren und Beispiele zurückgegangen und hatte nur eben im Christenthum die Quelle der wahren Erfüllung aufgezeigt — nach Melanchthon's Vorgang. Damit endigt das 1. Buch. Es ist keine vollständige und auch nicht eine streng systematisch gearbeitete Ethik, aber immerhin ein sehr ehrenwerther Vorgang. Mit der Geltendmachung des neuen evangelischen Glaubensprinzips (Luther's) verbindet sich zugleich das Bestreben im Sinne Melanchthon's, dieses Neue mit dem Alten, das Evangelium mit der antiken Welt und der allgemeinen Bildung zu verknüpfen, und mit dem Ernst christlicher

1) Quid est enim misericordia (quod ad partes passionis) quam quaedam humanae benevolentiae a se ipsa ad proximum ob miseriam transitio?

2) I, 19 ff. fol. 66b ff. 3) I, 20 fol. 69b ff. 4) Fol. 74 ff.

5) I, 21 fol. 77 ff.

6) Denn fortitudo est constantia animi adversus omne illud quod injustitia nominatur.

7) I, 22. 8) Fol. 83. 9) Fol. 86.

Gesinnung zugleich maßvolles Urtheil und Sinn für die Interessen des öffentlichen Lebens zu vereinigen.

Die beiden folgenden Bücher enthalten wenig Ethisches, verhalten sich vielmehr zum ersten in ihrer Weise ähnlich, wie des Klemens Stromata zum Pädagogen.

Das 2. Buch gibt vornehmlich eine Auseinandersetzung mit der Philosophie und ihren Widersprüchen, Irrthümern und Thorheiten. Das Schiff des Lebens — mit diesem Bilde beginnt er — steuert nun hinaus in das weite Meer und seine Gefahren. Da beginnt denn Venatorius mit dem Gesang gleichsam eines nautarum κέλευσμα, mutuo nos consolantes, in einer längeren Ode — wie Klemens seinen Pädagogen mit dem Hymnus an den Logos geschlossen „Adsis tot miseris cladibus impiger, Adsis perpetuo scilicet aureae Aetatis memor et da Littus visere patrium“: mit dieser Strophe endigt sie. Und so ist auch das Folgende reich an poetischen Zitaten aus der antiken Literatur, nach Melanchthonischer Gewohnheit. Der Inhalt ist sehr mannigfaltig: über den Ursprung der Welt, die Gotteserkenntniß, die Lenkung der irdischen Dinge u. s. w.: Fragen prinzipieller Art, welche als Voraussetzungen der sittlichen Denkweise betrachtet werden können, immer unter dem Gesichtspunkt, daß in dem allen die h. Schrift die Wahrheit enthält, und ab und zu zur Ethik zurücklenkend. Denn die vita beata besteht in der aus dem Glauben stammenden Erkenntniß Gottes und Christi.[1] Der Weg der Wanderung zu diesem Ziel aber für die Christen ist das Leben in guten Werken[2]: nicht um durch ihr Verhalten erst ihr Verhältniß zu Gott herzustellen, sondern um ihr durch Gott hergestelltes Verhältniß in ihrem Verhalten zu bewähren und beweisen. Damit ist der evangelische Gegensatz zu allem falschen Werkwesen, vornehmlich der römischen Kirche, klar und bestimmt ausgesprochen.

Das 3. Buch beginnt wieder mit dem prinzipiellen Ausgangspunkt des Ganzen, dem Glauben, der durch die Liebe thätig ist, als einer Wirkung Gottes in uns, gewirkt durch die Erkenntniß und Erfahrung der göttlichen Barmherzigkeit, vermittelst des Wortes Gottes als des alleinigen Lichtes auf unsrem Wege. Fides, spes, caritas[3] führen uns zum Ziel der Anschauung Gottes; im Glauben reinigen wir unsere Seelen, in der Hoffnung halten wir aus, die Liebe aber einigt uns mit Gott.[4] Hier klingen uns die Gedanken der Mystik entgegen, aber einer gesunderen, welche der Zukunft zuweist, was die enthusiastische schon für die Gegenwart vorausnimmt. Wohl erhebt sich[5] die Seele jetzt schon

1) II, 19.

2) Non ut per ea justificentur, sed ut per haec justificationem suam aperiant. II, 20.

3) III, 6.

4) In hac vita si anima fidem et spem futurorum bonorum conceperit, beata quidem dicenda est, sed spe duntaxat, at vero post hanc vitam, anima, ubi omnia jam videt, omnia possidet, se totam per caritatem colligit in Deum, nihil amplius habens, quo se intendat, sed secura jam in Deo tanquam in summo et solo bono quiescit, quod et ipsum finis est virtutis christianae. Fol. 164^b.

5) III, 7.

in der contemplatio zu Gott, dem höchsten Gut, „unser Wandel ist im Himmel" und „Gott ist nahe denen, die ihn mit Ernst suchen", er gibt sich jetzt schon der Seele dar mit seiner Süßigkeit und erweckt in ihr immer neues Verlangen nach ihm; und es führt wohl auch der Bräutigam Christus die gläubige Braut in die Weinbergshütte, so daß wir trunken von der Süßigkeit und Freudigkeit des Geistes zuversichtlich rufen: Wer wird uns trennen von der Liebe Gottes.[1] Frühere und spätere Mystik klingt wieder in diesen Worten eines Schülers Melanchthon's aus der ersten Zeit der Reformation. Man sieht, daß diese Empfindungsweise der ursprünglichen reformatorischen Denkweise nicht fremd war. Wir haben darin gewiß keine Nachwirkung früherer Beschäftigungen mit dominikanischer Mystik beim gewesenen Dominikaner zu sehen; denn seine Studien gingen auf Mathematik und Beschäftigung mit den Alten. Eher könnte man eine Einwirkung Osiander's, seines Nürnberger Kollegen, vermuthen[2], von dem er doch später in der Rechtfertigungslehre sich unabhängig zeigte. Aber Luther selbst bot, wie wir sahen, hinreichende Anknüpfung für diese Mystik. Diese unio mystica nun aber — um den späteren dogmatischen Ausdruck zu gebrauchen — wird gewirkt nur durch den Geist Christi, auf dem Weg der Selbsterkenntniß[3], durch die gesunde Lehre der Kirche Christi, nach dem Wort Gottes, durch Gesetz und Evangelium, d. i. durch die Predigt von Sünde und Sündenvergebung.[4] Denn Gott will uns trotz unsrer Unreinigkeit zu Gnaden annehmen und unsre Seele einst sättigen im Licht seines Angesichts, wo wir den ewigen Sabbath in der Heimat feiern werden, dessen Vorbild jetzt der Sabbath in der Zeit ist, so lange wir hier im Glauben und in der Hoffnung der zukünftigen Ruhe wandeln.[5] Mit dem Gedanken, daß diese Gnaden des Glaubens auch den Kindern angehören, wendet sich Venatorius zum Schluß mit lebhafter Apostrophe wider die Anabaptisten[6], welche damals gerade auch das Nürnberger Gebiet mit ihren Irrthümern beunruhigten, und vertritt ihnen gegenüber das Anrecht der Kinder auf das Heil und die Wirksamkeit der Gnadenmittel; Christus patronus est parvulorum[7], und so gilt denn ihnen auch Gottes Barmherzigkeit, Christi Versöhnungsblut, die Gliedschaft am Leibe Christi u. s. w. Hiezu bringt denn die Kirche auch die Kinder Gott in der Taufe, im Gebet dar. Denn „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und sie alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen durch den Glauben an Jesum Christum, der gepriesen ist in Ewigkeit".

---

1) Fol. 166. Es wird nicht ohne Interesse sein, die Worte selbst kennen zu lernen: Saepe etiam cum sponso Christo (tantus est enim amor erga fidelem sponsam) in cellam vinariam introducimur, ubi dulcedine et laetitia spiritus ebrii confidenter clamamus: quis nos separabit a caritate Dei (Rom. 8)? Quia enim ipse sponsus noster Christus plenus gratia et veritate esse praedicatur, et in ipso sunt omnes thesauri sapientiae ac scientiae Dei reconditi, habitatque in ipso omnis plenitudo deitatis corporaliter: qui fieret ut filii sponsi non etiam inebriarentur ab ubertate domus Dei? Introducti in conspectum Dei per sponsum Christum vidimus non solum gloriam eius, quasi unigeniti a patre, sed etiam de plenitudine gratiae et veritatis, quae in ipso est, instillasse etiam in nos jampridem percepimus portionem. Etenim de plenitudine eius nos omnes percepimus et gratiam pro gratia.

2) Schwarz, P. R.-E. XVI² 344.

3) III, 9. 4) III, 10. 5) III, 12—14. 6) III, 15 ff. 7) III, 18.

Mit diesen Worten schließt das Buch, das ebenso durch religiöse Innigkeit der Empfindung wohlthut, wie durch seinen Gedankeninhalt erfreut und belehrt — eine edle Frucht reformatorischer Erkenntniß und evangelischen Lebens und ein verheißungsvoller Anfang der Bearbeitung der Ethik in der lutherischen Kirche, aus lutherischer Grunderkenntniß heraus und in der Schule Melanchthon's erwachsen.

3. Der römischen Ethik gegenüber mit ihrer Verkennung der gottgestifteten Ordnungen des menschlichen Lebens und ihrer ἐθελοθρησκεία hatte die Reformation die göttlichen Stände, Haus, Staat, Kirche und den göttlichen Willen im Dekalog geltend gemacht. So schließen sich denn auch die ethischen Arbeiten vielfach daran an. Hieronymus Weller[1] gab eine Pflichtenlehre nach den drei Ständen: De officio ecclesiastico, politico et oeconomico. Libellus pius et eruditus. Norimb. Jonas leitet seine deutsche Uebersetzung dieser Schrift Weller's damit ein, daß er den durch die Reformation hervorgebrachten Umschwung aller Lebensverhältnisse hervorhebt und im Zusammenhang damit Weller's Schrift empfiehlt. Denn schon das Schema derselben, wie es der Titel ausspricht, läßt den Fortschritt erkennen, welchen die sittliche Lebensbetrachtung der Reformation verdankt. Und so bewegt sich auch der Inhalt dieser ganz praktisch gehaltenen Schrift völlig in den Bahnen der reformatorischen Anschauungen. Immer anknüpfend an einzelne Schriftstellen bespricht Weller die nöthigen Eigenschaften und Pflichten der einzelnen Stände und ihrer Träger. Am längsten verweilt er bei den kirchlichen Pflichten, des Bischofs und der Hörer des Wortes, geht dann über zu den obrigkeitlichen Pflichten, mit der vorausgeschickten Erinnerung, daß es dem Christen wohl erlaubt sei, im obrigkeitlichen Amt, als einer göttlichen Ordnung, zu stehen, um dann die Pflichten und Tugenden der Obrigkeiten und frommen Fürsten, wie andrerseits der Unterthanen im Einzelnen zu behandeln. Eingehend handelt er von der Ehe, von den verschiedenen Pflichten der Gatten, der Aeltern und Kinder, der Herrschaft und der Dienstboten, der Jugend überhaupt, der Wittwen, der Lehrer und Schüler. Es sind nicht neue Gedanken, die wir lesen; aber es sind praktische Erörterungen der sittlichen Erkenntnisse, wie sie durch Luther Geltung gewonnen hatten. Ueberhaupt ist das Interesse dieses innerlichen, stillen, zur Schwermuth geneigten, von mannigfachen Anfechtungen heimgesuchten Theologen mehr auf das Ethische, als auf das Dogmatische

1) Nobbe, D. Hieron. Weller v. Molsdorff. Lpz. 1870.

gerichtet. Seine verschiedenen Schriften sind voll von sittlichen Lehren und Erinnerungen. In der Gabe zu trösten war dieser Kreuzträger Meister. So zeigt uns Weller — neben so manchen Andren — wie sich die reformatorischen Gedanken in Lebenslehre übersetzten und eine neue evangelische Gestaltung des Volkslebens zu wirken geeignet waren. Weller war ein verehrungsvoller Freund Luther's und zugleich Melanchthon's. So kommen beide in dieser praktischen Einwirkung auf das sittliche Denken und Leben unseres Volkes gleicherweise zur Geltung.

4. Für die studiosi dagegen schrieb David Chyträus (geb. 1530, † 1600) eine Tugendlehre nach den 10 Geboten: Regulae vitae seu virtutum descriptiones in praecepta decalogi distributae 1555 (59. 73. Postremo recogn. Viteb. 1587 kl. 8), doch so, daß auch hier jene „Hierarchie", wie sie Luther nannte, maßgebend ist. Die 10 Gebote seien zu Grunde zu legen; denn — so beginnt Chyträus — die oberste Norm aller menschlichen Willensbestimmungen und Handlungen ist der göttliche Wille, dessen Erkenntniß Christus erneuert hat. Das höchste Gut und Ziel des Menschen ist also Uebereinstimmung hiemit, oder Gott selbst: θεοῦ ὁμοίωσις. Denn Gott will im Menschen als seinem Ebenbild wohnen und in Gemeinschaft mit ihm stehn.[1] Diese wiederherzustellen und so die göttlichen Tugenden zu erneuern, ist Christus erschienen und ist das letzte Ziel des Evangeliums. Tugend ist also facere convenientia decalogo juxta enarrationem evangelii. Da nun das Herz die Quelle des Lebens ist und vor allem mit dem Gesetz übereinstimmen muß, so ist von ihm, von der gubernatio cordis, von den motus cordis auszugehn. Im Herzen muß die Weisheit, d. i. die wahre Gotteserkenntniß wohnen, woraus die wahre Gottesfurcht, Glaube, Liebe, Anrufung, Bekenntniß, Hoffnung, Geduld und die übrigen Tugenden, mit einem Worte: die pietas erga Deum, hervorgehen.

So enthält denn die 1. Tafel die pietas erga Deum seu religio, deren Theile die acht Tugenden sind: sapientia s. notitia dei vera, timor Dei et poenitentia, fides, dilectio Dei, spes, humilitas, patientia, perseverantia. Bei der Erörterung dieser christlichen Tugenden nimmt Chyträus gewöhnlich Rücksicht auf die entsprechenden Tugenden der natürlichen Sittlichkeit, mit Belegstellen aus den Schriftstellern der vorchristlichen Welt, um dann die christliche Tugend, weil gewirkt durch den heil. Geist u. s. w., als die Wahrheit derselben gegenüberzustellen. Man erkennt leicht den Melanchthonischen Vorgang in dieser ganzen Behandlungsweise wieder. Weller zeigt uns die neue sittliche Gestalt des evangelischen Volkslebens, Chyträus die neue wissenschaftliche Behandlung

1) p. 11.

der evangelischen Schule. Wenn das 1. Gebot — führt Chytr. aus — sich auf unsre motus bezieht, so das 2. auf die oratio; das 3. auf den öffentlichen Gottesdienst.

Wie hier der Gesichtspunkt der ecclesia maßgebend ist, so für die weiteren Erörterungen Haus und bürgerliches Gemeinwesen. Denn es ist als ein Fortschritt zu betrachten, wenn in der 2. Tafel[1] nicht bloß die Pflichten gegen den Nächsten überhaupt gefunden werden, sondern Gesetze, welche sich auf die politia und die civilis hominum societas beziehen. Gott will nicht — führt Chyträus aus — daß die Menschen einsam leben, sondern in societate oeconomica et politica, um dadurch einander zur Gottesfurcht und Tugend anzureizen. So daß also das staatliche Leben im Zusammenhang mit der ewigen Bestimmung des Menschen steht, wie hinwiederum das Wohl des Staates auf der religiösen und kirchlichen Grundlage und auf der entsprechenden Schule ruht. Man erkennt auch hier leicht die Melanchthonische Denkweise und ihr Ideal des harmonischen Zusammenwirkens von Evangelium und natürlichem Weltleben.[2]

Wenn in der Reihe der verschiedenen Themata, über welche Chyträus handelt, Tugenden und Pflichten, d. h. Gesinnungen und Handlungsweisen unterschiedslos mit einander verbunden sind, so ist das eine Folge der dekalogischen Grundlage, während die christliche Denkweise die genaue Auseinanderhaltung von beiden fordert.[3] Aber auch sonst ist das christliche Prinzip nicht konsequent durchgeführt. Zu unvermittelt ist auf die antike Moral und ihre Begriffsbestimmungen zurückgegangen.[4] Die große Zahl von Moralsentenzen aus den Alten zeigt allerdings, welch reiches Material ihm zur Verfügung stand. Man sieht darin die Schule Melanchthon's.[5] Theologische und philosophische Ethik sind noch nicht klar auseinandergetreten. Das ist aber auch bei den andern der Fall. Nicht minder ist charakteristisch für den Charakter dieser Ethik, daß im Register zu den einzelnen Lebensregeln die entsprechenden Stellen aus Sirach und den Proverbien bemerkt sind. Es wiederholen sich die Einwirkungen, wie sie in der alten Kirche stattfanden, nur hier auf der Stufe höherer und gesicherterer Erkenntniß.

---

1) p. 134 ff.

2) Wir übergehen die einzelnen Ausführungen, da sie wenig Eigenthümliches bieten. Nur das Eine sei erwähnt: Wenn Chyträus beim 4. Gebot bemerkt, daß die Pflichten der Ehegatten „vielleicht passender zum 6. Gebot gestellt würden“ (p. 148), so verräth er damit, wie wenig geeignet für eine systematische Behandlung die dekalogische Disposition ist.

3) Allerdings wollte Chytr. selbst speziell noch von den Pflichten handeln, nach Cicero's und Ambrosius' Vorgang, wurde aber durch andere Arbeiten daran verhindert.

4) Vgl. z. B. die ciceronianische Definition des vir bonus p. 154: qui prodest quibus potest, nocet nemini nisi lacessitus.

5) Chyträus spricht sich über dieses Schülerverhältniß p. 184 sq. aus, auch in Bezug auf diese Ethik nach Melanchth. Vorbild.

5. Weniger ist jenes bei Nik. Hemming der Fall, dessen Enchiridion theol. (Lips. 1562) die Ethik im Zusammenhang eines theologischen Systems überhaupt darstellen wollte.[1] Das 1. Buch bringt die dogmatischen Voraussetzungen der Moral: Offenbarung, Erlösung, Buße u. s. w., worauf das 2. Buch eine Pflichten- und Tugendlehre gibt, und das 3. Buch dann die fortgehende Verwirklichung des Reiches Gottes in den allgemeinen Formen des gemeinsamen Lebens nach den drei Ständen. Seine andere Schrift de lege naturae apodictica methodus 1562 (64. 77), ist für das Naturrecht des Reformationszeitalters von Bedeutung.[2] Das natürliche Sittengesetz müsse — was von den alten Ethikern und auch von Melanchthon bisher versäumt worden sei — theils aus den dem Menschen angebornen sittlichen Anlagen, theils aus dem Zweck des Gesetzes, also analytisch dargestellt werden, um so zu einer mathematischen Gewißheit zu gelangen. Seine Definition des natürlichen Sittengesetzes aber[3] faßt im Grunde nur zusammen, was wir als herrschende Ansicht bereits bei Melanchthon[4] kennen gelernt haben. Und so hält sich auch die spezielle Entwicklung auf den gewohnten Bahnen. Das Leben wird nach den bekannten drei Ständen betrachtet und die Aufgaben derselben dekalogisch behandelt. Wenn der Dekalog dabei als epitome legis naturae in Betracht kommt, so war dieß, wie wir sahen, gemeinsame reformatorische Ansicht. Allerdings wenn es gelte, die praktischen Folgerungen der allgemeinen Prinzipien zu ziehen, tappe die natürliche Vernunft im Finstern und stelle sich die Nothwendigkeit der Offenbarung heraus. So erscheint diese als eine Ergänzung der natürlichen Erkenntniß, nach Art der Melanchthonischen Verhältnißbestimmung. Wie wenig es auf diesem Wege zu einer entsprechenden Auseinanderhaltung der theologischen und der philosophischen Moral kommt, zeigt H. auch in seiner folgenden Erörterung der Tugenden, welche nur eine Besprechung der vier Kardinaltugenden mit ihren einzelnen Verzweigungen ist;

1) Vgl. Schwarz, Stud. u. Krit. 1853, 1 S. 37 f.

2) Vgl. Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des jus naturae et gentium u. s. w. Lpz. 1848 S. 237 ff. Theilweiser Abdruck der Schrift H.'s bei Kaltenborn 2. Abth. S. 26—44.

3) Lex naturae est divinitus impressa mentibus hominum notitia certa principiorum cognitionis et actionis atque conclusionum ex istis principiis demonstratarum proprio fini hominis congruentium, quas ex principiis necessaria consequentia ad humanae vitae gubernationem exstruit ratio, ut homo ea quae recta sunt cognoscat, velit, eligat, agat vitetque contraria, quorum omnium et testis et judex conscientia hominibus divinitus est attributa.

4) Für welchen auch H. mit hoher Anerkennung in der epist. dedicatoria eintritt.

wobei speziell die justitia nach der aristotelischen Eintheilung in distributiva und commutativa abgehandelt wird.

6. Die gleiche Bahn des Melanchthonischen Vorgangs hält der schleswigsche Generalsuperintendent Paul von Eitzen[1] († 1598) ein in seinen Ethicae doctrinae ll. IV conscripti in usum studiosae juventutis. Viteb. 1571, der 2. Bd. 1575[2] — wie die wiederholten Auflagen (1574. 85. 88) zeigen, ein vielgebrauchtes Lehrbuch der christlichen Ethik für Gelehrtenschulen. Er geht aus von der natürlichen Ethik, gemäß den natürlichen Gesetzen, deren er acht zählt: Gottesverehrung, menschliche Gemeinschaft, Bewahrung des Lebens, Erhaltung des Geschlechts durch die Ehe, Fürsorge für die Kinder, Achtung des Eigenthums, Wahrheitsliebe, gegensätzliches Verhalten gegen die Guten und die Bösen — man sieht, daß im Wesentlichen der Gang des Dekalogs zu Grunde liegt —, um dann überzugehen zum positiven göttlichen Gesetz und zum Unterschied der philosophischen und der theologischen Tugenden, gemäß dem neuen Prinzip der christlichen Sittlichkeit, dem triplex usus legis und den Ursachen der guten Werke (Gottes Wille, innere Nothwendigkeit u. dgl.), im Gegensatz wozu die verschiedenen Klassen der Sünden besprochen werden. Dieß Alles (1. Buch) im wesentlichen Anschluß an Melanchthon. Das 2.—8. Buch behandelt dann den Dekalog und bildet den Hauptinhalt des Werkes — nach den beiden Tafeln: Liebe gegen Gott und gegen den Nächsten; mit reichlicher Verwendung von Stellen aus den Alten. In den Zusammenhang dieser Erörterungen werden, wenn auch zuweilen etwas künstlich, wichtige ethische Fragen, dazwischen auch — wie bei Melanchthon — juristische und ähnliche verflochten. Das 9. Buch bringt dann noch einzelne ethische Fragen, besonders mit Bezug auf Aristoteles. Es weht ein edler milder Geist durch das Ganze. So rühmt Eitzen im bürgerlichen Gemeinwesen duarum virtutum conjunctio, justitiae et benignitatis sive clementiae bei der Obrigkeit, wie ja hiefür Gott selbst das Ur- und Vorbild sei; ferner in den verschiedenen Ständen die Unterordnung und Ehrerbietung, im Verhältniß zu den Lehrern die Dankbarkeit, und nennt hier mit besonderer Betonung Melanchthon als Muster der humanitas et benignitas — kurz die harmonia in allen Verhältnissen. Immerhin ist die Vermischung philosophischer und theologischer Ethik, allgemein menschlicher und spezifisch christlicher Sittlichkeit, obgleich der Unterschied im Prinzip sehr bestimmt an-

1) Pelt, Stud. u. Krit. 1848, 2 S. 276 ff.
2) Continens quinque libros posteriores (c. 700 Bl.).

erkannt ist, in der Ausführung nicht überwunden. Es ist das Melanchthonische Ideal des christlichen Humanismus, welches diese Vermischung herbeiführte. Die eigentlich theologische Ethik hat man in den dogmatischen Lehrbüchern zu suchen.

7. Es war natürlich, daß auch Melanchthon's philosophische Moral in einzelnen Bearbeitungen Nachfolge fand. So trug Viktorin Strigel die Ethik nach Melanchthon's Epitome vor, und diese Vorträge wurden später nach einem Heft aus dem Jahr 1567 herausgegeben: In Epitomen phil. mor. Ph. Mel. ὑπομνήματα V. Str. etc. ed. Pezel. Neap. Nemetum. Besonders die Tugendlehre wird hier (S. 388 ff.) ausführlich nach dem Dekalog entwickelt und dabei der Unterschied zwischen der christlichen und der philosophischen Tugend erörtert. Daß bei der Gerechtigkeit (S. 571 f.) am längsten verweilt wird, versteht sich nach Melanchthon's und Aristoteles' Vorgang von selbst.[1] Ueberhaupt bildete Mel.'s Epitome ein vielgebrauchtes Lehrbuch, das auch auf den Gymnasien zu Grunde gelegt wurde und sich lange erhielt. Wir haben z. B. die Erläuterungen, welche Pezel auf dem Bremer Gymnasium zu diesem Lehrbuch vortrug, 1589, 2 Thle. Melanchthon war der gefeierte Morallehrer, den man hierin wohl über Plato und Aristoteles u. s. w. stellte.[2] Bis weit herunter auch in der folgenden Zeit bildete die philosophische Moral nach Mel.'s Vorgang einen wesentlichen Bestandtheil im Unterricht der evangelischen Lehranstalten, im Sinne des christlichen Humanismus, der seine materiale Norm in der durch Luther wiedergewonnenen biblischen Erkenntniß des christlichen Lebens anerkannte.

So hatte die neue sittliche Denkweise Platz gewonnen in der christlichen Welt und sich zugleich in Beziehung gesetzt zur gesammten übrigen Geistesbildung, wie sie wesentlich durch die Antike bestimmt war, und ihr gegenüber als die höhere Wahrheit gerechtfertigt. Welche ganz andere Stimmung beherrschte hier die Gemüther, als es unter der Herrschaft der überlieferten Denkweise und Lebenshaltung der Fall war. Ein Geist der Freudigkeit erfüllte den seines Heils im Glauben

1) Vgl. Schwarz, Stud. u. Krit. 1853, 1 S. 35 ff.

2) So lautet das Urtheil in Richter's Crises Melanchthonian. Viteb. 1592 p. 720 sq. nach Schwarz a. a. O.: Etsi Socrates, Plato, Aristoteles de morali philosophia multum copiose et erudite disserunt, tamen longe praefero scriptum rev. praeceptoris, qui doctrina ecclesiae adjutus de fine hominis, virtutibus et affectibus ita perspicue, eleganter et erudite disputat, ut nemo sit in hoc genere, qui eum aequare tantum abest, ut superare posse videatur.

gewissen Christen, dem sich von da aus die Liebe zu Gott im freien, willigen Gehorsam gegen seinen Willen von selbst verstand, wie er sich ihm in dem irdischen Beruf und Stand, in den er von Gott hineingestellt war, kund gab; auf der andern Seite aber die ganze Gotteswelt mit ihren gottgeschaffenen Gütern und Ordnungen zu freiem Gebrauch und Dienst erschloß. „Nun freut euch lieben Christen gmein“ — dieser Ton beherrschte nicht bloß die Stimmung des Glaubens, sondern auch der gesammten Lebensführung. Einzelne übergreifende Aeußerungen dieser fröhlichen Sicherheit etwa aus Luther's Mund, an denen ängstliche Gemüther vielleicht Anstoß nehmen können, sind nur das Zeichen der Freudigkeit, mit der sich das Kind Gottes getrost in der Welt seines Gottes bewegt, wie ein freier Sohn im Hause seines Vaters. Ein gutes Gewissen gegen Gott und die Welt — das war der Gewinn und der edle Schatz der neugewonnenen Erkenntniß der ursprünglichen Wahrheit, welchen das evangelische Bekenntniß zu rühmen nicht müde wird gegenüber der früheren Aengstlichkeit und Gedrücktheit der Gewissen, in welcher man weder zu Gott noch zur Welt Gottes den freien offenen Zugang zu finden wußte oder wagte. Und dieser Ton der Freudigkeit macht sich auch immer wieder in den Zeugnissen geltend, in denen man der falschen römischen Gebundenheit entgegentrat. Es war das Bewußtsein, daß sich diese neue Erkenntniß, wie sie vom Worte Gottes dargeboten war, sich auch vor dem natürlichen Wahrheitsbewußtsein rechtfertige und darin die Gewähr ihrer siegreichen Zukunft habe.

Nicht ganz dieselbe ist die Stimmung, wie sie uns aus den reformirten Darstellungen des sittlichen Wesens des Christenlebens entgegentritt, bei allen Berührungen, welche im beiderseitigen Ausgangspunkte stattfinden.

§ 10. Die systematische Darstellung der reformirten Ethik durch Danäus.

Schweizer in Theol. Stud. u. Krit. 1850, 1.

Früher als die lutherische Ethik kam die reformirte noch im 16. Jahrhundert durch Danäus zu einer systematischen Darstellung, welche eine große Reihe von Bearbeitungen der Ethik bis ins 18. Jahrhundert hinein eröffnete. Wie sie einerseits nach Melanchthon's Vorgang die christliche Ethik mit der antiken verknüpfte, so läßt sie andrerseits auch den eigenthümlich reformirten Typus erkennen,

indem sie das Christenleben als einen Dienst des Gehorsams gegen den souveränen Willen Gottes im Sinn biblischer Gesetzlichkeit und kirchlicher Theokratie darstellt.

1. Unter den besonderen Bearbeitungen der reformirten Ethik nimmt die erste Stelle die Arbeit von Danäus (Daneau † 1596), Ethice christiana ll. III 1577, ein, welche, von allen am meisten systematisch gearbeitet, überhaupt die bedeutendste ethische Arbeit des 16. Jahrhunderts, auf Grund umfassender Belesenheit und im Anschluß an die Bearbeitung der Ethik in der antiken Philosophie und in der kirchlichen Literatur verfaßt ist. Besonders ist es die aristotelische Grundlage, auf welche sie, vornehmlich in den psychologischen und formalen Erörterungen zurückgeht. Ohne Frage ist es der Vorgang Melanchthon's, welcher hierin nachwirkt. Die rasche Folge der Auflagen, welche Danäus' Arbeit erfahren, beweist den Beifall, den sie gefunden.[1]

2. Die ersten Erörterungen über die inneren und äußeren Prinzipien des Sittlichen, speziell des christlich Sittlichen I, 1 ff. enthalten nichts Eigenthümliches. Es sind die herkömmlichen aristotelischen Bestimmungen, die uns begegnen, und welche wir von Melanchthon her kennen, durch welchen sie ein Bestandtheil der Schulphilosophie und des herrschenden Unterrichts geworden sind, um so eine umfassende und zusammenstimmende Weltbetrachtung herzustellen.[2] Im Anschluß an Aristoteles werden die wesentlichen Eigenschaften der vernünftigen Menschenseele — im Unterschied von der bloß vegetativen und sensitiven der Pflanze und des Thieres — nämlich intellectus und voluntas, erörtert, um so den Begriff und die mannigfaltigen Beziehungen des Handelns zu gewinnen, so daß wir ganz an Melanchthon's psychologische Grundlegung der Ethik erinnert werden. Indem er daran die schriftgemäße und orthodoxe Lehre vom Unvermögen des menschlichen Willens zum wahrhaft Guten knüpft, bahnt er sich dadurch den Weg zur Grundlegung der christlichen Moral (I, 14) in der ausschließlichen Gnadenwirkung im novus homo, der nichts anderes ist, als der Geist Christi selbst, der in uns lebt und uns treibt[3] u. s. w. Wenn hier also das spezifisch Neue der christlichen Sittlichkeit nicht minder betont

---

1) Mir liegt die 3. Aufl. vor, Genf 1582, 360 fol., mit ausführlichem Sachregister.

2) So hat Danäus ähnlich wie Melanchthon auch eine Physik 1575 als christliche Physik verfaßt und ebenso die Politik behandelt, und so eine Art von System hergestellt. Conandum nobis est — sagt er in der Vorrede zur Politik — ut politicen quoque christianam conscribamus atque superioribus laboribus opusculisque nostris adjungamus, ne qua in parte videatur disciplina doctrinaque christiana vel inferior vel minus locuples quam profana philosophia. Schwarz, Stud. u. Krit. 1853, 1 S. 40.

3) Spiritus ipse Christi vivens in nobis et nos impellens ad ea quae ipse idem qui Christi proprius est in Christo agit, optat et praestat etc. Justitiam et sanctimoniam infundit, per quam quae vere bona sunt cupimus, approbamus, persequimur (fol. 58b).

wird, wie von Luther u. s. w., so ist doch dieser Unterschied nicht zu verkennen, daß hier nicht sowohl die Rechtfertigung wie bei Luther das Entscheidende und der Quellpunkt für die Entstehung des neuen sittlichen Lebens ist, als vielmehr die Wiedergeburt im Sinn der sittlichen Erneuerung des Willens durch den realen Besitz des heil. Geistes Christi, nach den zwei Seiten der mortificatio sive veteris hominis depositio und der vitae innovatio (fol. 60b). Selbstverständlich ist auch auf lutherischer Seite der heil. Geist die Macht des neuen Lebens; denn fides secum affert spir. sctm. qui novos parit motus etc.; aber die Rechtfertigung tritt hier doch gegen dort entschieden zurück. In diesem ganzen Zusammenhang wird sie, wenn ich recht sehe, bei Danäus nicht erwähnt; und wenn vom Glauben die Rede ist, so geschieht es sofern dieser corda purificat, und so denn als organum quo ad Dei obsequium aptamur (fol. 63a).

3. Nachdem er das Prinzip des christlich sittlichen Handelns festgestellt, geht Danäus über zur Feststellung der Norm und des Ziels desselben. Zwar haben wir von Natur eine Norm für das Rechte in uns im Gewissen; aber wie wir sind, bedarf dieses selbst der Belehrung und Wiederherstellung. Dazu dient uns das geschriebene Wort Gottes, der Dekalog.[1] Dadurch ist die christliche Ethik so viel vorzüglicher, als die philosophische mit ihren Irrthümern, die nicht die Ehre Gottes u. s. w., sondern den Menschen selbst zum Ziel und Zweck seines Handelns, d. h. zu seinem Gott und höchsten Gut macht (fol. 76a), da doch auch die Tugend selbst nicht das höchste Gut ist, sondern nur der Weg dazu (l. c.), noch auch ist es die εὐδαιμονία, die felicitas, sondern Dei gloria (fol. 76b), und auch nicht Gott ist es in dem Sinn, daß es im Genuß des Anschauens Gottes liege, oder das ewige Leben od. dgl., denn mit allem dem würden wir selbst das letzte Ziel, sondern Gott und seine Ehre allein soll es uns sein (fol. 77b ff.), ohne alle Nebengedanken von Lohn und Verdienst u. dgl., im Gegensatz zur Lehre der Scholastiker, dieser meritorii homines. Nach jenem Maßstab ist alle Sittlichkeit zu beurtheilen. — In diesen Bestimmungen von der statutarischen Norm und der ausschließlichen Ehre Gottes als letztem Ziel ist die reformirte Denkweise nicht zu verkennen; aber auch wie nahe jenem Gedanken das gesetzliche, diesem Gedanken aber das mystische Element der ausschließlichen Realität Gottes liegt. — Darnach bestimmt sich nun die Sünde auf der einen, die Rechtbeschaffenheit auf der andern Seite.[2] Freilich werden wir nie sündenfrei. Wenn wir daher in der Schrift gerecht und heilig genannt werden, so ist es nur, wie Augustin sagt, weil wir darnach streben — ex affectu non autem ex effectu (fol. 89a), so daß wir uns nach Augustin de nat. et grat. 61 mit dem gradus non perfectus begnügen müssen, den perfectus erst in der Zukunft erwarten dürfen (fol. 91a). Auch hier tritt uns die von der

1) Lex illa coelestis, verissima nostrae conscientiae stabiliendae et dirigendae norma, lux, liber, doctrina et institutio (fol. 75a).

2) Denn haec forma de qua quaeritur, est animi nostri nova excellensque qualitas, a spiritu Dei propter nostram cum carne Christi communicationem impressa quae dicitur renovatio sive illuminatio, quaeque sanctitate et justitia constat (fol. 87a). Die sanctitas ist die Reinheit von sündiger Befleckung, die justitia die Normalität: animi et voluntatis nostrae tum in cogitando tum in operando ad Dei praecepta facta ad amussim conformatio atque tanta exaequatio, ut nulla in re a regula in iis praescripta discedant atque discordent.

lutherischen verschiedene Denkweise entgegen. Nach jener sind die Christen heilig und gerecht, sofern sie gerechtfertigt sind, nach dieser sind sie es werdend, sofern sie fortschreiten in der Heiligung. Es liegt auf der Hand, daß hierin die Keime pietistischer Verirrungen und bedenkliche Annäherungen an romanisirende Anschauungen von Rechtfertigung liegen.

4. Indem Danäus zur Lehre von der Tugend (I, 20 ff. fol. 93 ff.) übergeht, knüpft er auch hier, wie er es gerne thut, an antike Begriffsbestimmungen an. So sehr er diese, sowie die scholastischen abweist, so erkennt man doch die Zusammenhänge damit, wenn er die Tugend eintheilt in heroica et major quam communis hominum piorum conditio ferat, und humana, und zwar perfecta, welche animi habitus et ἕξις ist, und imperfecta = ἐγκράτεια tantum s. continentia (fol. 97b). Denn seine virtus heroica[1], von welcher er im Hinblick auf die großen Männer des Reiches Gottes und ihre besondere Ausrüstung von Gott spricht, ist doch im Grunde nur ein Zugeständniß an die antike Betrachtungsweise. Und wenn er die virtus humana perfecta (ἕξις)[2] unterscheidet von der imperfecta, so schließt er sich damit ausdrücklich an die stoische Unterscheidung des κατόρθωμα vom καθῆκον (fol. 99b) an.[3] Zur Vollkommenheit kommt er freilich in diesem sterblichen Leibe nicht, sondern erst in jenem Leben (fol. 101b). Zwischen jener vollkommenen Tugend aber und dem entgegengesetzten Stand des Bösen steht in der Mitte die unvollkommene Tugend, d. i. die ἐγκράτεια, continentia[4], das sind auf christlichem Standpunkt die, welche mit ihrer Sünde kämpfen und in Kraft des in uns wirksamen Geistes Gottes obsiegen (fol. 104b), so daß man also die habitudo animi in den Erwählten und Wiedergebornen wohl eine colluctatio virtutis et vitii nennen kann (fol. 105a). Auch hier werden wir nicht den vollen Ton der christlichen Freudigkeit hören. Denn die Charakteristik des Christenlebens als continentia läßt dieses mehr als eine Beschränkung denn als eine Beherrschung des Natürlichen und darin die Verwandtschaft mit dem zukünftigen Pietismus erkennen.

Wenn schon früher in den prinzipiellen Fragen die antike Grundlage überall zu erkennen war, so ist noch viel mehr hier die christliche Ethik in das Schema der antiken moralphilosophischen Begriffe gespannt, so daß das spezifisch Christliche fast zu verschwinden droht, wenn auch Danäus den christlichen Charakter der Ethik im Schlußkapitel des 1. Buchs (I, 24) festzustellen sucht, indem er gegenüber der antiken und der scholastischen Bestimmung und Eintheilung der Tugenden auf den Dekalog als die göttliche Norm hiefür verweist, womit zugleich die wahre Beziehung — auf Gott und auf den Nächsten — gegeben ist. Wenn die antike Moral die bekannten vier Kardinaltugenden unterscheidet, so haben, erinnert Danäus, diese Tugenden vielmehr bei jedem Gebot Anwendung zu finden. Am besten faßt die Schrift alles in der Liebe zusammen. Für ihre

1) I, 21. 2) I, 22.

3) Aut enim eo usque progressa esse statuitur vis illa contentioque animi nostri a sp. scto indita, ut omnem affectionis virtuti contrariae impetum exstinxerit in nobis, aut non est progressa eo usque, sed in eo tantum gradu totus conatus animi nostri (qui et ipse a Deo nobis infusus est) subsistit, ut in agendo bono opere luctam adhuc et pugnam cum repugnante et adversante virtuti impetu et affectu sustineamus.

4) I, 23 fol. 103 ff.

Erweisung gilt nicht unser eigenes menschliches Urtheil als Regel, sondern diese zehn Vorschriften des göttlichen Gesetzes; darnach ist die christliche Ethik darzustellen. In den Geboten der 2. Tafel aber sind die bekannten Tugenden der Moralphilosophie mit enthalten.

5. Ueberblicken wir den Gang des 1. Buchs, so sind die beiden Spitzen seiner Erörterungen der heil. Geist als die Macht des christlich sittlichen Lebens und der Dekalog als die Norm desselben. In diesem Doppelten sieht Danäus das Charakteristische der christlichen Moral: Wiedergeburt und Gesetz Gottes. Bei jener fehlt die Beziehung zur Rechtfertigung, bei diesem die innere Beziehung zur Wiedergeburt. Das Gesetz der christlichen Sittlichkeit ist nicht das innere Gesetz des Lebens der Wiedergeburt selbst, sondern eben das positive Gottesgesetz, Dei ipsius lex et verbum[1]; daß die zehn Gebote der entsprechende Ausdruck des neuen Lebens und seiner inneren Gesetzmäßigkeit sind, wird einfach vorausgesetzt. Darin liegt der gesetzliche Charakter dieser Ethik, d. h. das spezifisch reformirte Gepräge derselben. Zwar ist die reformatorische Ethik am Anfang überhaupt vielfach dekalogisch bestimmt, aber nur, weil im Gegensatz gegen die römische ἐθελοθρησκεία auf Gottes Willen verwiesen werden soll, während hier der Dekalog als solcher statutarische Bedeutung hat, und zwar nicht bloß, wenn es sich darum handelt, das Gebiet der Pflichten zu beschreiben, sondern es sind die Tugenden, also die inneren Gesinnungsbestimmtheiten, welche aus den zehn Geboten abgeleitet werden.

6. Das 3. Buch[2] — um dieß vorauszunehmen — bringt zum Schluß in langer Reihe eine Aufzählung der in den einzelnen Geboten der 2. Tafel enthaltenen einzelnen Tugenden und Laster und die Definitionen derselben, die im Einzelnen Werthvolles und Nützliches enthalten, aber als Ganzes den Charakter äußerlicher Aufzählung an sich tragen. Der gesetzliche Charakter aber tritt gleich beim Beginn des 2. Buchs hervor, welches vom Dekalog handelt[3] und charakteristisch mit dem Abdruck des Dekalogs — hebräisch, griechisch, lateinisch — schließt. Es ist nicht eine innerliche Rechtfertigung, mit der die Vorschriften etwa begründet werden, sondern einfach die absolute Autorität und das arbitrium Gottes, welches diese Vorschriften eben gegeben hat: semper et omni Dei voluntati parendum. Omnia quaecunque praecepit nobis dominus faciemus[4] — dieses alttest. Wort wird einfach herübergenommen. Nos sumus Dei servi; Deus autem est dominus; ergo Dei est jubere pro suo arbitrio; nos autem solum obsequium manet; nec enim est servi jubere sed tantum parere.[5] Wenn auch derartige Worte im gegebenen Fall hie und da auf lutherischer Seite begegnen, so ist es doch ein anderer Klang, den wir in dieser prinzipiellen Begründung vernehmen. Wenn sich Danäus nun[6] zu den einzelnen Erörterungen über den Dekalog wendet, so beschreiben diese einen sehr weiten, über den Rahmen einer Ethik hinausgehenden Kreis. Daß beim Bilderverbot (II, 8) und beim Sabbathgebot (II, 10) die reformirte Anschauung zum Ausdruck kommt, ist selbstverständlich. Beim 6. (5.) Gebot führt er unter Anderm aus, daß die Juden nicht zu ver-

---

1) Nach der kalvinischen — skotistischen — Formel, daß etwas darum gut ist, weil es Gott will.

2) Fol. 319b—359. 3) Fol. 119—319. 4) Fol. 120a.

5) Fol. 121a. 6) II, 3 ff.

folgen, noch zu tödten seien (fol. 198a), dagegen weist er der Obrigkeit als der Hüterin beider Tafeln das Recht des Schwertes auch gegen die Häretiker zu (fol. 199b). Wir werden darin die Folge der charakteristischen theokratischen Anschauung zu sehen haben, wie sie der lutherischen Denkweise fremd war. Wenn er sich hiefür auf Augustin gegen die Donatisten und auf Thom. Aqu.[1] II, 2 qu. 11 beruft (fol. 200a), so bedachte er nicht, in welche unevangelische Gesellschaft er sich damit begab und wie zweischneidig diese Berufung werden konnte. Wohl aber tritt er verschiedenen altkirchlichen Autoritäten oder Irrlehrern bei andern Fragen, zu welchen dieß Gebot ihm Anlaß gibt, mehrfach entgegen, so dem Augustin in der absoluten Verwerfung der Tödtung der Frucht (auch vor dem 45. Tage) im Mutterleibe (fol. 202), dem Markion in der Rechtfertigung des Kriegs (fol. 200a), den Manichäern in der Rechtfertigung der Thiertödtung (fol. 201), Tertullian in der Frage der Todesstrafe (fol. 208a). Verschiedene andere Fragen kommen noch zur Besprechung: Duell (fol. 207a), Todverursachung durch teuflische Beschwörung (sortilegium fol. 208), Zorn und Haß (fol. 209), Selbstverstümmelung (fol. 210) u. s. w. Mehr oder minder eingehend behandelt er auch die übrigen Gebote. Beim 8. (7.) Gebot geht er auf die Frage des Wuchers, beim 9. (8.) auf die der Lüge ein, und sieht hier jede Lüge, sive perniciosum, sive jocosum, sive officiosum, vom Worte Gottes verboten (fol. 284a). Man mag, wo es sich um das Wohl des Nächsten handelt, nach Augustin's Rath, die Wahrheit verhehlen, aber nicht lügen (fol. 285a); und ebenso im Krieg und in seinen Strategemen (l. c.). Beim 10. Gebot erörtert er den Unterschied des rechten und des unrechten, ferner des unwillkürlichen und des gewollten Begehrens. In allen diesen Erörterungen zeigt er seine große Belesenheit in der klassischen und der kirchlichen Literatur. Freilich offenbart sich auch, wie wenig solche vereinzelte Erörterungen geeignet sind, einen zusammenhängenden Eindruck von dem Ganzen der christlichen Sittlichkeit zu machen.

7. Diese Empfindung bestimmt ihn denn wohl auch, zum Schluß das Ganze zusammenzufassen: de summa totius legis divinae III, 8 ff. fol. 301b ff. in dem Gebot der Liebe zu Gott die Summe der 1. Tafel[2], in der zum Nächsten die Summe der 2. Tafel[3]: die wahre Freundschaft und Quelle der Eintracht, mit ihren verschiedenen Eigenschaften auf Grund der von Gott gestifteten menschlichen Gemeinschaft, wie schon die Heiden (Cic. de legg. I) erkannten, ohne Unterschied des Geschlechts, der Nation, der Religion, auch der Gesinnung gegen uns (Feindesliebe, fol. 312). Hier sehen wir den Versuch einer selbständigen Entwicklung einer christlichen Tugendlehre aus dem Prinzip der Liebe, freilich nur in der Form eines Anhangs, ohne rechte innere Vermittlung mit der vorhergehenden Einzelerklärung des Dekalogs, statt daß diese etwa nur die einzelne Anwendung aus der prinzipiellen Grundlegung brächte. Ganz äußerlich folgt zum Schluß (II, 21) ein kurzes Wort über die mit dem Gesetz verbundene Verheißung und Drohung.

---

1) Quoad sententiae mutationem semper sunt recipiendi et tolerandi, non autem quoad bona aut vitam semper.

2) II, 19 fol. 303b ff.

3) II, 20 fol. 305 ff.

So bestätigt sich nur der Eindruck, daß das Ganze nur erst der Versuch und Anfang einer systematischen Behandlung der Ethik aus dem Prinzip der Wiedergeburt ist, aber durchbrochen durch das Prinzip des dekalogischen Gesetzes als der höchsten göttlichen Willensvorschrift für die Menschen, wodurch der Charakter sowohl der inneren Einheit als auch der evangelischen Freiheit nicht zur entsprechenden Geltung kommt. Nur die entschiedenere Geltendmachung der Rechtfertigungsgewißheit in ihrer prinzipiellen Bedeutung würde beides mehr sichern. Darin liegt bei aller Verwandtschaft doch eine wesentliche Verschiedenheit von der Ethik der lutherischen Kirche, und waren zugleich verhängnißvolle Keime möglicher späterer Mißbildungen enthalten. Aber immerhin trat der römischen Kirche eine solche Gemeinschaft des Gegensatzes von beiden Seiten zugleich entgegen, daß sie auch auf dem Gebiet der sittlichen Denkweise Stellung dazu nehmen mußte.

II. Die römisch-katholische Ethik der Restaurationsperiode.

§ 11. Der römisch-katholische Gegensatz in der Moral.

Im Gegensatz zum Vordringen des neuen evangelischen Geistes suchte Rom seine überkommene sittliche Anschauung nicht blos festzuhalten, sondern auch durch Steigerung der darin beschlossenen weltlichen wie religiösen Elemente den verlorenen Besitzstand wieder zu erobern.

1. Die Tradition ist die Stärke wie die Schwäche der Kirche Roms. Es mag unwillkürlich Eindruck machen und das Bewußtsein heben, zu erkennen, wie die Gedanken der Gegenwart durch die Jahrhunderte hindurch auf Gedankenbildungen frühester Jahrhunderte sich zurückführen lassen und ein großer Zusammenhang die verschiedenen Zeiten mit einander verbindet. Freilich übernimmt man dann mit dem Erbe der Vergangenheit auch das Erbe ihrer Verirrungen, wenn man die Tradition selbst als den Maßstab der Beurtheilung ansieht und sich nicht einen übergeordneten Maßstab vorbehält. Denn wenn es auch

der Geist der Wahrheit ist, der die Kirche durch die Jahrhunderte leitet, so ist er doch geschichtlich in ihre Entwicklung eingegangen und fordert eine Norm, nach welcher man zu unterscheiden vermöge, was aus ihm stammt und was aus menschlicher Fehlsamkeit. Darnach hat die Reformation den Stand der kirchlichen Gegenwart in Glaube und Sitte beurtheilt. Ein solches Urtheil kann nicht ohne weiteres nach den Normen der juristischen Logik festgestellt werden, sondern hier ist es das im Worte Gottes gebundene Gewissen, welches entscheidet. Das aber ist Sache der Persönlichkeit. Einfacher verhält es sich, wenn man die Tradition unbesehen gelten läßt und ohne Weiteres für die Offenbarung des Geistes der Wahrheit ansieht. Dann braucht man nur die Bahn des Ueberlieferten einzuhalten, um seiner Sache sicher zu sein. Das verleiht denn auch der Formulirung der Gedanken und Lehren eine gewisse Sicherheit, welche durch die Konsequenz des logischen Verstandes die innere Arbeit der Gemüthsbetheiligung ersetzt. Die formale Logik aber ist das Erbtheil des römischen Geistes, während die Arbeit des deutschen Geistes wesentlich in der Welt des Gemüths ihre Werkstätte hat. So hat denn in der römischen Kirche der Geist der formalen Logik stets die Vorherrschaft geführt und die Einreden der Gemüthsbetheiligung zum Schweigen gebracht. Es war daher natürlich, daß in der großen Bewegung, welche von Deutschland ausging und den ganzen Bestand der römischen Kirche erschütterte, der römische Geist die Zügel der Führung ergriff und die Instanzen der Tradition geltend machte — nur etwa einzelne äußere Erscheinungen ermäßigend —, um den Besitzstand zu wahren und zu vertheidigen. Freilich hatte die Vergangenheit auch die evangelischen Gedanken mehr oder minder bewußt in ihrem Schoß getragen. Diese hatten sich nun mit hellem Bewußtsein geltend gemacht und waren ausgeschieden worden. So war die Tradition selbst eine andere geworden. Aber als die bisher schon gültige offizielle konnte die nun verkürzte immer noch gelten. In einzelnen Privatschriften und im Tridentinum wurde diese überlieferte sittliche Lebensanschauung von Neuem festgestellt. Das bildete die bleibende und allgemeine Grundlage auch für die neue Zeit der römischen Kirche.

2. Der Charakter der neuen Zeit war der der Restauration. Es galt nicht bloß das Gebliebene zu behaupten, sondern auch das Verlorene soviel möglich wieder zu erobern. Schon Augustin's Freund Prosper von Aquitanien sagt einmal, daß das christliche Rom die Weltherrschaft, welche das heidnische durch die Waffen behauptet,

religione tenet. Der Bund der weltlichen Politik und der religiösen Weltabgezogenheit war stets die Grundlage für die Weltherrschaft der Kirche Roms gewesen. Alle innerkirchlichen Reformversuche des Mittelalters hatten diese Bahn eingeschlagen. So ging die kirchliche Restauration auch jetzt den gleichen Weg. Was auf lutherischer Seite die freie Welterschlossenheit und das getroste Eingehen auf die Mannigfaltigkeit des gottgeschaffenen Weltlebens war, das wurde hier zur klugen Anbequemung an die Welt und zum Kompromiß mit der sündigen Natur; und was dort die freudige Gottesgewißheit auf Grund des Wortes war, das wurde hier zur Steigerung des Gefühlslebens durch das Mittel der Phantasie; daraus aber erwuchs die religiöse Erscheinung des Fanatismus, d. i. der unfreien Beherrschung durch die überwältigende Gewalt einer geistigen Macht, die nicht unser persönliches Eigenthum geworden ist, sondern vielmehr uns besitzt. Die kühle Berechnung des Verstandes aber nahm diese Gefühlssteigerung in den Dienst der kirchlichen Herrschaft. Diese Erscheinungen sind charakteristisch für den nachreformatorischen Katholizismus.

Damit ist denn auch die Disposition des Folgenden gegeben. Die Fortführung der Tradition gibt die gemeinsame Grundlage, wie sie durch verschiedene literarische Erscheinungen des Reformationszeitalters und durch das Tridentinum bezeichnet ist. Die kluge Anbequemung an das natürliche Weltleben ist repräsentirt durch den Jesuitismus. Dieser aber ruft zugleich die Gefühlssteigerung der Mystik auf seinem eigenen Boden hervor oder macht auch die Mystik außerhalb seiner Grenzen seinen Zwecken dienstbar. Die freie Selbstgewißheit der christlichen Persönlichkeit aber ersetzt er durch die Garantie der Kirche, in deren Zugehörigkeit und Dienst die christliche Selbständigkeit des Einzelnen untergeht.

§ 12. Die überkommene sittliche Denkweise.

Die sittliche Denkweise, wie sie sich auf dem Boden der römischen Kirche und ihrer Theologie entwickelt hatte und der weiteren Entwicklung zu Grunde liegt, charakterisirt sich vor allem durch ihre Verhältnißbestimmung von Glaube und Werk, durch die Betonung der consilia evangelica als des Wegs der Vollkommenheit im Sinne der prinzipiellen Weltverneinung, und infolge der Bindung des Einzelnen an den kirchlichen Organismus durch die Gleichstellung der kirchlichen Satzungen mit den Geboten Gottes.

Literatur. Die Urkunden für die römische Denkweise, wie sie sich auf Grund der mittelalterlichen Entwicklung gebildet hatte, liegen besonders in Lämmer's „Vortrident. kath. Theologie des Reformationszeitalters". Berl. 1858 vor. Außerdem ist im Folgenden speziell Eck's zuerst 1525, dann vermehrt 1529 erschienenes und den Melanchthonischen Locis entgegengestelltes, vielverbreitetes Enchiridion locorum communium adv. Lutherum et alios hostes ecclesiae etc. (in der Ausg. Lugd. 1554) benutzt. Dazu vgl. Canones Conc. Trident.

1. Glaube und Werke. Da der Glaube eine Sache des Intellekts ist, so reicht er für sich nicht aus, sondern die Liebe und ihre Werke müssen als meritorisch zu ihm hinzutreten. Fidem non sufficere sine operibus, et opera aliquid esse i. e. meritoria vitae aeternae ex gratia Dei acceptante, lautet Eck's 1. Proposition in dem Abschnitt de fide et opp. seines Enchiridion. Denn ohne die Werke ist die fides inanis.[1] Also ist es nicht genug zu glauben[2]; die Liebe steht höher als der Glaube.[3] Denn der Glaube ist nur Anfang, nicht Prinzip; er fordert also seine Vervollständigung durch die beiden weiteren Tugenden der Hoffnung und der Liebe. Das ist jene äußere Nebeneinanderstellung der verschiedenen Stufen des inneren Lebens des Christen in den distinctae virtutes, wie wir sie von früher her kennen, wodurch die Einheit desselben aufgelöst wird. — Damit gewinnen die „Werke", weil sie als Ergänzung zum Glauben hinzutreten, eine selbständige verdienstliche Bedeutung; wie denn die Konfutation der Augsburger Konfession die Leugnung der Verdienstlichkeit der Werke als schriftwidrig zurückweist.[4] Und als solche verdienstliche Werke werden nach alter Weise vor Allem Almosen, Gebet und Fasten bezeichnet.[5] Das ist die herkömmliche Verkehrung der sittlichen Betrachtungsweise, welche die Heilsgewißheit aufhebt; denn wann ist nun genug gethan? Damit aber ist der wahren Sittlichkeit die Wurzel der Freudigkeit abgeschnitten.

1) Eck, Enchiridion. Propos. 3.
2) Propos. 5: non sufficit credere.
3) Propos. 6: caritas est melior et perfectior fide.
4) Confut. Aug. Conf. a. 4: Omnino sacris literis adversatur negare meritoria opera nostra. Vgl. Lämmer, a. a. O. S. 161.
5) Z. B. von Faber, De fide et oper. 3, 25 mit Beziehung auf Matth. 6, 2. 5. 16. Wimpina (Anacephalaiosis 2, 9, 90[a]) faßt die 12 opera spiritalis corporalisque misericordiae in die zwei Hexameter zusammen: vestio, poto, cibo, tectum do, visito, condo. Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora. Er fügt hinzu: haec equidem praecipua inter „ite et venite" novissimi judicii verbula (Matth. 25, 31 sqq.), veluti gloriae gehennaeque commeritoria, in medium revocabuntur. Lämmer a. a. O. Ecce jejunium meritorium, Eck, Enchir. p. 136.

2. Die bekannte Hochstellung der „evangelischen Räthe“ (consilia evangelica) als opera supererogationis und als das Mittel für den „Stand der Vollkommenheit“ gegenüber der gewöhnlichen Sittlichkeit der „Gebote“ ist nur die nothwendige Folge jener falschen Betonung der Werke — jener alte Dualismus der Sittlichkeit. — Darin ist denn auch die Rechtfertigung des Mönchthums als des Standes der Vollkommenheit enthalten.[1]

3. Aus der Lehre von der Kirche und ihrer unmittelbaren göttlichen Autorität aber folgte die Gleichsetzung der kirchlichen Satzungen und Vorschriften mit den göttlichen Geboten.[2] Das heißt aber das Sittliche mit dem äußerlich Statutarischen gleichsetzen, d. h. in seinem eigentlichen Wesen aufheben und auf die vorchristliche Stufe sittlicher Betrachtungsweise zurücksinken — was eine falsch gesetzliche Bindung der Gewissen und eine völlige Verwirrung des Gewissensurtheils zur Folge haben mußte.

4. Das Tridentinum aber hat diese Denkweise bestätigt und bekenntnißmäßig fixirt: vor allem in seinen Bestimmungen über die Rechtfertigung (sess. VI cap. 7): daß zum Glauben die Hoffnung und die Liebe hinzutreten (accedere) müssen, wenn er das ewige Leben erlangen soll — unde et statim verbum Christi audiunt: si vis ad vitam ingredi, serva mandata; sodann in seiner Bestimmung (cap. XI), daß die göttlichen Gebote gehalten werden können, da Gott nicht Unmögliches gebietet, und cap. XVI, daß die guten Werke im Stand der Gnade das ewige Leben verdienen.[3] Diese Bestimmungen reichen aus, um die Verkehrung der neutestamentlichen sittlichen Denkweise immer neu zu erzeugen und zu steigern.

5. Die verschiedenen römischen Katechismen führen diese Gedanken im Einzelnen aus. Wir geben, damit zugleich die übrigen zu charakterisiren, den Inhalt des Canisius'schen Katechismus[4], als des verbreitetsten, im Folgenden.

---

1) Monasticae vitae genere homines amplius aliquid merentur, quia in statu perfectionis sunt (Matth. 19, 21), quam ii qui vulgare vitae genus sequuntur — bei Lämmer S. 175.

2) J. B. Eck, Enchir. p. 124: ecclesiasticae consuetudines, ritus et ceremoniae aeque sunt observandae atque leges divinae. Ferner Lämmer S. 199 ff. So treten denn in den röm. Katechismen die 5 Gebote der Kirche neben die 10 Gebote Gottes.

3) De justit. Can. 32: si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus — non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae — consecutionem etc. anathema sit.

4) Canisius, eigentlich de Hondt, 1524 zu Nymwegen geboren, 1597 zu

Er zerfällt in den Unterricht von Glaube, Hoffnung, Liebe, von den Sakramenten, von der christl. Gerechtigkeit. Das 1. Hauptstück handelt vom Glauben und den 12 Glaubensartikeln; das 2. von der Hoffnung („eine von Gott eingegossene Tugend, dadurch wir der Güter und des Heils und ewigen Lebens mit gewisser Zuversicht gewärtig sind") und dem Gebet des Herrn; das 3. von der Liebe und den 10 Geboten, sowie den 5 Geboten der Kirche[1]; das 4. von den Sakramenten; das 5. von der Pflicht und Schuldigkeit christlicher Gerechtigkeit: 1. meide das Böse oder die Sünde, 2. thue Gutes oder was die Gerechtigkeit erfordert. Zur ersteren, negativen Hälfte gehört die Lehre von den Sünden, zur anderen, positiven, die von den guten Werken. Die Sünden werden mannigfaltig eingetheilt. Vor allem die 7 Haupt- oder Todsünden[2] (aus denen gleich als aus Hauptquellen alle andern Sünden entspringen), denen 7 Tugenden entgegengesetzt sind: Demuth (im Gegensatz zur superbia), Freigebigkeit (avaritia), Keuschheit (luxuria), Gutherzigkeit (invidia), Mäßigkeit (gula), Geduld (ira), Andacht oder Emsigkeit im Dienste Gottes (acedia). Sechs Sünden wider den heil. Geist gibt es: Vermessentlich auf Gottes Barmherzigkeit oder Erlassung der Strafe sündigen; verzweifeln; der erkannten Wahrheit widerstreben; seinem Bruder um der göttlichen Gnade willen neidisch sein; ein verstocktes Herz haben; in der Unbußfertigkeit verharren. Vier Sünden heißen himmelschreiende: vorsätzlicher Todtschlag, sodomitische Sünde, Unterdrückung der Armen, Wittwen und Waisen, Entziehung des Lohnes der Tagelöhner. Fremde Sünden werden uns zugerechnet auf neunerlei Weise: durch Rath, Geheiß, Bewilligung, Anreizung, Lob und Schmeichelei, Stillschweigen zu fremden Verbrechen, Uebersehung und Verschonung, Theilhaftigmachung fremden Guts, Vertheidigung fremder Uebelthat. Als gute Werke sind zu betonen die drei: Fasten, Almosen geben oder barmherzig sein, Gebet, wovon wir also lesen: „das Gebet ist gut mit Fasten und Almosen". Frucht und Nutzen der guten Werke ist: sie haben die Verheißung und den Lohn in diesem und dem zukünftigen Leben, versöhnen Gott, erhalten und vermehren die Gnade, und machen endlich den Beruf eines Christenmenschen gewiß und vollkommen. Der leiblichen Werke der Barmherzigkeit sind die sieben: die Hungrigen speisen, die Durstigen tränken, die Nackenden kleiden, die Fremden beherbergen, die Gefangenen erledigen, die Kranken besuchen, die Todten begraben; die 7 geistlichen Werke der Barmherzigkeit: die Sünder strafen, die Unwissenden lehren, den Zweifelhaften recht rathen, um des Nächsten Heil Gott bitten, die Betrübten trösten, das Unrecht geduldig leiden, die Beleidigung ver-

Freiburg in der Schweiz gestorben; 1543 in den Jesuitenorden getreten, seit 1549 zu Ingolstadt lehrend, seit 1551 als Hofprediger zu Wien thätig, dem Konzil zu Trient beiwohnend, verfaßte 1554 seinen großen Katechismus, 1566 seinen kleineren — den Katechismus Luther's damit zu verdrängen — der viel hundert mal aufgelegt und fast in alle Sprachen übersetzt worden.

1) Diese, zuerst bei Canisius, noch nicht im Trident. und im Catech. rom., sind: 1. du sollst die gebotenen Feiertage halten; 2. du sollst alle Sonn- und Feiertage die heil. Messe mit Andacht hören; 3. du sollst die Fasttage halten; 4. du sollst wenigstens einmal im Jahr einem verordneten Priester deine Sünden beichten; 5. du sollst das allerheil. Sakrament des Altars wenigstens einmal im Jahr, und zwar um die österliche Zeit, empfangen.

2) Nach der bekannten vox memoralis: saligia.

zeihen. Die vornehmsten Tugenden sind nach den drei theol. oder göttl. Haupttugenden — Glaube, Hoffnung, Liebe — die kardinalen, „welche den Christen besonders wohl anstehn", die „als Brunnquellen und gleichsam Thürangeln andrer Tugenden den ganzen ehrbaren Lebenswandel in sich halten und einschließen", nämlich die 4: Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Starkmüthigkeit. Die Gaben des heil. Geistes sind die 7, welche auf Christus geruht haben und von ihm als dem Brunnen aller Gnade in andre ausgegossen werden: die Gabe der Weisheit, des Verstandes, des Rathes, der Wissenschaft, Stärke, Gottseligkeit, Furcht Gottes. Die Früchte des heil. Geistes sind: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Langmüthigkeit, Gütigkeit, Freundlichkeit, Sanftmuth, Glaube, Eingezogenheit, Mäßigkeit, Keuschheit (nach Gal. 5, 22). Die evangelischen Seligkeiten sind jene „8 Seligkeiten des evang. Gesetzes", „wegen deren auch die, so vor der Welt ganz arm und unglückselig zu sein scheinen, im Evangelio selig gesprochen werden". Der evang. Räthe aber sind vor allem die 3: freiwillige Armuth, stete Keuschheit und vollkommener Gehorsam, den man einem Menschen wegen Gottes andächtig leistet. — Dieser Ueberblick zeigt sowohl das Erbgut pädagogischer Methode, als auch zugleich das Uebergewicht des schematisirenden Formalismus, wie er sich, wie wir sahen, seit dem Beginn des Mittelalters immer mehr entwickelt hatte, über dem Schema die Sache selbst zurücktreten läßt und die Gefahr mit sich bringt, sich auf gedächtnißmäßige Einprägung allzusehr zu beschränken — eine Gefahr, welcher die röm.-kath. Unterrichtsweise, wie ich selbst beobachtet, nur allzusehr verfallen ist.

6. Diese Sätze nun bilden die gemeinsame Grundlage aller weiteren Entwicklungen und die herrschende Denkweise bis auf diesen Tag, und prägen ihr den Charakter der Vereinzelung und Veräußerlichung des Sittlichen auf, welche doch die Verneinung des Sittlichen ist. Darnach werden die Geistlichen im Beichtstuhl angewiesen, die einzelnen Handlungen mit ihren äußeren Umständen zu beurtheilen, wie der Richter eine Handlung als solche beurtheilt, losgelöst von ihren innersten Motiven der Herzensstellung zu Gott; und werden die einzelnen Christen angewiesen, ihre Handlungen in ihrem sittlichen Werth und ihrer verdienstlichen Bedeutung zu beurtheilen und darnach ihr Verhältniß zu Gott zu bemessen, d. h. als ein Verhältniß, welches auf Leistung und Gegenleistung, weil auf das eigene Verhalten gegründet ist. Das aber ist die Erneuerung des vorchristlichen Irrthums, sowohl der judaistischen Verkehrung, als der heidnischen Verirrung. Mit andern Worten: das paulinische Zeugniß ist an Rom wirkungslos vorübergegangen. Nur scheinbar setzt sich Rom mit jenem auseinander; in Wirklichkeit sucht es seine Kraft aus der Steigerung der einzelnen falschen Elemente, welche in jener zu Grunde liegenden Denkweise zusammengeschlossen sind.

§ 13. Vergleichung mit der Moral der griechisch-katholischen Kirche.

Die Moral der griechisch-katholischen Kirche, welche hier, da sie außerhalb der geschichtlichen Bewegung der abendländischen Kirche geblieben ist, einschaltungsweise zur Vergleichung kommen mag, zeigt ein großes Maß der Uebereinstimmung mit der römischen Moral auf Grund gemeinsamer altkirchlicher Tradition, nur daß sie ein früheres Stadium der Entwicklung vertritt, und daher größere Einfachheit der Formulirung an sich trägt, verräth aber auch, daß die Einwirkung der griechischen Kirche auf die Beherrschung des sittlichen Lebens hinter der Bedeutung, welche der Kultus bei ihr einnimmt, zurücktritt.

Das Folgende ist ein Auszug aus Petrus Mogilas' „orthodoxem Glaubensbekenntniß" (1643)[1], womit der, nach Mogilas gearbeitete, Normalkatechismus, welchen die dirigirende Synode in Petersburg 1839 herausgab[2], kurz verglichen ist.[3]

Mogilas' Bekenntniß ist eingetheilt in drei Theile, nach Glaube, Hoffnung, Liebe, den drei theologischen Tugenden. Der 1. Theil handelt daher von den 12 Glaubensartikeln; der 2. von der Hoffnung und den evangelischen Seligkeiten, der 3. von den göttlichen Geboten, welche in der Liebe zu Gott und zum Nächsten beschlossen sind.

Der 1. Theil, welcher die eigentliche Glaubenslehre enthält, geht uns zum größten Theil hier nicht näher an. Die Verwandtschaft der Methode mit der abendländischen ist auch hier ersichtlich in der Neigung, aus Gründen der Lehrhaftigkeit die einzelnen Lehrstücke zahlmäßig zu behandeln, nur daß nicht so wie dort auf bestimmt wiederkehrende Zahlen gehalten wird. Aber z. B. die 7 Gaben des heil. Geistes (nach Jes. 11, 2) und die 9 Früchte desselben (nach Gal. 5, 22) werden hier ebenso aufgezählt wie dort. Der Gebote der Kirche aber sind hier 9[4]: 1. andächtiger Besuch des Gottesdienstes an den Sonn- und Feiertagen zur Matutin, Liturgie, Vesper und Predigt; 2. Beobachten der vier jährlichen Fasten (Adventzeit, Quadragesimalzeit, der apostol. nach der Pfingstwoche — mit Peter-Paul schließend —, vor der Erhöhung der Gottesmutter), ferner am Mittwoch und Freitag jeder Woche u. s. w.; 3. Entrichtung der Obliegenheiten

---

1) Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς. bei Kimmel, LL. symb. eccl. orient. Jen. 1843 p. 56 sqq.

2) Nach Buchrucker, Die Normalkatechismen u. s. w. Nürnb. 1890.

3) Christian Kaiser's Programm: De Ethice ecclesiae graecae symbolica ad symbolicam romanae ecclesiae Ethicen comparata. Erlangen 1833. 4 ist zwar als Versuch zu loben, aber in der Ausführung recht ungenügend.

4) Bei Kimmel p. 159 ff. beim 9. Glaubensartikel: εἰς μίαν ἁγίαν καθολ. κ. ἀποστ. ἐκκλ. als 4. Stück der Lehre behandelt.

gegen die Diener der Kirche; 4. viermalige — oder mindestens einmalige — Beichte im Jahr vor dem ordentlichen Priester; 5. Meiden der Lesung häretischer u. dgl. Schriften; 6. Fürbitte für alle Stände: den Patriarchen u. s. w., den Fürsten u. s. w., das Heer u. dgl. m., für die Entschlafenen, endlich auch für die Bekehrung der Häretiker und Schismatiker; 7. Beobachtung der besonderen Fasten und Gebete der betr. Provinz od. dgl.; 8. Nichtentziehung der Güter, Einkünfte, Gebühren der Kirche und Kirchendiener; 9. Enthaltung von Hochzeiten, Schauspielen u. dgl. in geschlossenen Zeiten. Nichtannahme fremder Sitten.

Der 2. Theil, von der Hoffnung, behandelt zuerst die Lehre vom Gebet[1], und zwar dem dreifachen in Dank, Bitte und Anbetung, und dem V. U.[2], in welchem die 4. Bitte vor allem auf das Wort Gottes und auf das Abendmahl, und dann erst an dritter Stelle auf die Nothdurft des leiblichen Lebens bezogen wird; sodann von den Seligkeiten[3], deren hier 9 gezählt werden[4], wobei bei Gelegenheit der 5. Seligkeit — der Barmherzigen — die Werke der Barmherzigkeit aufgezählt werden[5], die 7 leiblichen und die 7 geistlichen, ganz wie in den römischen Katechismen.

Der 3. Theil handelt von der Liebe zu Gott und zum Nächsten, und zwar zuerst von den Tugenden und Lastern, dann von den 10 Geboten. Die Tugenden werden richtig als Früchte des Glaubens, wie eines guten Baumes bezeichnet[6]; als die hauptsächlichen christlichen Tugenden die bekannten drei: Glaube, Hoffnung, Liebe genannt, welchen die anderen drei: Beten, Fasten, Almosen entstammen[7] — jene alten drei Stücke jüdischer und pharisäischer Gerechtigkeit, die wir von Matth. 6, 1 ff. her kennen. Das Fasten wird als doppeltes, als regelmäßiges und als zufälliges oder als freiwilliges bestimmt. Für das Almosen und seinen Werth findet Berufung auf Tob. 12, 9 und auf das vade vende Matth. 19, 21 wie auf Matth. 25, 40 statt. Almosen mit Fasten verbunden macht das Gebet Gott angenehm, nach Ap.-Gesch. 10, 4. Es schließt alle Werke der Barmherzigkeit in sich, worüber der 2. Theil gehandelt. Außerdem entstammen jenen noch die 4 (Kardinal-)Tugenden der Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigung.[8] So — sehen wir — sind hier äußerlich die antiken und die jüdischen Tugenden an die drei spezifisch christlichen angeschlossen. Durch solche äußere Addirung ist die kirchliche Moral entstanden. Das tritt hier noch deutlicher zu Tage, als in der abendländischen.

Die Sünden[9] zerfallen in Todsünden und läßliche Sünden. Todsünde ist ein bewußtes und willentliches Handeln wider ein ausdrückliches Gebot oder Verbot Gottes, wodurch die Liebe Gottes und des Nächsten erkaltet[10], der Mensch von der Gnade Gottes ausgeschlossen wird und erstirbt. Dieser Todsünden gibt es dreierlei: 1. jene bekannten sieben mit ihren verwandten Folgesünden; 2. die Sünden wider den heil. Geist: übertriebenes und thörichtes Vertrauen auf die Gnade Gottes, Verzweiflung an Gottes Erbarmen, hartnäckiger Widerspruch

---

1) II qu. 4 ff. a. a. O. p. 206 ff. 2) qu. 7 ff. p. 211 ff. 3) qu. 29 ff. p. 229 ff.
4) Matth. 5, 11 wird als neunte Seligpreisung gezählt und auf Bedrückung, Beraubung, Exil und Tödtung bezogen p. 257.
5) qu. 40 ff. p. 240 ff. 6) III qu. 3 p. 260. 7) III qu. 5 p. 262.
8) III, 10 ff. p. 266 ff. 9) III, 17 ff. p. 271 ff.
10) ψύγεται, refrigeratur III, 18 p. 271.

wider die offenbare Wahrheit und Verleugnung des orthodoxen Christenglaubens; 3. solche Sünden, welche die göttliche Rache schon in dieser Welt oft herausfordern, wie vorsätzlicher Todtschlag, Sodomiterei, Bedrückung der Armen, Wittwen, Waisen, Lohnverkürzung der Arbeiter, Undankbarkeit gegen die Aeltern. Läßliche Sünde[1] ist die, welcher Niemand — außer Christus und der Jungfrau Maria — entgehen kann, welche aber nicht den Verlust der Gnade zur Folge hat; außerdem aber gehören hieher auch alle die, welche unter den Todsünden nicht aufgezählt sind, und die wir doch nicht gering achten und täglich vor dem Schlafengehn uns ins Gedächtniß zurückrufen und gegen Gott bereuen sollen. Wir können uns aber auch fremder Sünden theilhaftig machen.[2]

Den Schluß macht die Erörterung der 10 Gebote[3], nach der griechischen Zählung.

Die beiden Tafeln entsprechen dem Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Beim 1. Gebot wird die Anrufung der Heiligen, beim 2. Gebot (Bilderverbot) die Bilderverehrung der griech. Kirche zu rechtfertigen gesucht; zur Abgötterei aber auch Geiz, Bauchdienst u. s. w. gerechnet; zum 3. Gebot das Brechen der Gelübde, speziell des Taufgelübdes; zum 6. („nicht tödten") auch der geistliche Mord durch Irrlehre und Aergerniß, sowie die verschiedenen Begierden u. s. w.

Der neuere Petersburger Katechismus (bei Buchrucker) unterscheidet sich durch eine speziellere Ausführung der Gebote augenscheinlich im Dienst der praktischen Unterweisung, wie denn auch die auffällige Vorderstellung der Liebe vor der Hoffnung in der Disposition solche Beweggründe haben mag, während er sonst mit dem „orthodoxen Bekenntniß" übereinstimmt.

Die Vergleichung mit den römischen Katechismen z. B. eines Canisius und der Behandlung der Moral in denselben zeigt das große Maß gemeinsamer altkirchlicher Tradition und dadurch bedingter Uebereinstimmung. In einzelnen Stücken, wie in der Zusammenstellung der christlichen Tugenden mit den jüdischen und den antiken läßt sich die Entstehung noch deutlicher erkennen, sowie auch die geringere Ausbildung des Zahlenschematismus noch das frühere Stadium verräth. Ebenso daß im griechischen Bekenntniß alles den drei Lehrstücken des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe eingeordnet wird, während die Behandlung bei Canisius in der Nebenordnung der Sakramente als vierten Hauptstücks die größere Bedeutung der Kirche, und in der Ausführung der Gerechtigkeit — in der Lehre von der Sünde und den guten Werken — als 5. Hauptstücks[4] vielleicht das stärkere Ge-

1) III, 43 p. 291 f.
2) III, 44 f. p. 292 ff.
3) III, 46 ff. p. 294 ff.
4) Im großen Katechismus von 1554 bildeten jene 4 Hauptstücke den 1. Theil des Ganzen oder die Lehre von der Weisheit, woran sich die L. v. d. Gerechtigkeit als 2. Theil schließt, der in seiner negat. Hälfte die Lehre von den Sünden, in seiner positiven die von den guten Werken, von den Werken der

wichtlegen auf die Leitung der gesammten äußeren Lebensführung verräth. Und so bestätigt sich auch aus diesen äußeren Verschiedenheiten nur, daß der Fortschritt der kirchlichen Bewegung bei der Kirche des Abendlandes war. Nur fiel das Hauptgewicht des Fortschritts je länger je mehr wesentlich auf die Seite des spezifisch römischen Elements. In der Zeit der Restauration aber war es der Jesuitenorden, welcher die Führung in die Hand nahm und die Konsequenzen der nichtevangelischen Prinzipien zog.

§ 14. Die jesuitische Moral.

1. Literatur über die jesuitische Moral. [Chemnitii, Theologiae Jesuitarum brevis ac nervosa descriptio etc. (Braunschw. 1562.) Fcf. et Witteb. 1563; mehr dogmatisch als ethisch]. (Pascal), Les Provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte (= Pascal) à un Provincial sur la morale et la politique des Jesuites. 1656 u. o. (von ungeheurem Erfolg; mit mehr als 60 Auflagen; neue Ausg. mit Anmerkungen von Nicole, anonym 1717). Vgl. dazu Reuchlin, P.'s Leben u. der Geist seiner Schriften. Stuttg. 1840. Dreydorff, Pascal, s. Leben u. s. Kämpfe. Lpz. 1870. (Perrault), La Morale des Jesuites, extraite fidèlement des leurs livres etc. par un docteur de Sorbonne. 3 TT. 1702 (mit vielleicht 1000 Stellen aus jesuitischen Moralschriften). (Harleß), Jesuitenspiegel. Erl. 1839 (mit vielen Belegstellen). Ellendorff, Die Moral u. Politik der Jesuiten. Darmst. 1840. Th. Weber, Der Gehorsam in der Gesellsch. Jesu, urkundl. Darst. Bresl. 1862. Andreä, Die verderbliche Moral der Jesuiten in Auszügen aus ihren Schriften. Ruhrort 1865. Joh. Huber, Der Jesuitenorden nach s. Verf. u. Doktrin, Wirksamk. u. Gesch. charakterisirt. Berl. 1873. Döllinger gewidmet u. mit seiner u. anderer Gesinnungsgenossen Unterstützung gearbeitet, eine gründliche u. umfassende Arbeit, mit dem Resultat, „daß der Jes.orden als ein Kind der großen Reaktion des Papism. im 16. Jahrh. im Wesentlichen die Signatur des mittelalterl. Katholicism. an sich trägt, daß daher zwischen ihm u. der mittelalterl. u. heutigen Papstkirche eine Unterscheidung nicht möglich ist" (IX). Die einzelnen Kapp. behandeln: die Gründung, die Verfassg., die kirchl.-polit. Wirksamkeit, die Heidenmission, die Machtstellung innerh. der kath. Kirche, die Doktrinen u. die relig. Praxis, Unterricht und Erziehungswesen, Wissensch. u. Kunstrichtung, den Jansenism., die Aufhebung durch Klemens XIV. Eisele, Jesuitism. u. Katholicism. Eine Studie. Halle 1888. Ders., Die 10 Gebote nach den Jesuiten (u. andern Kasuisten). Halle 1889. Doctrina Moralis Jesuitarum. Die Moral der Jesuiten, quellenmäßig nachgewiesen aus ihren Schriften von e. Katholiken. 2. erweiterte Ausg. der Flores theol. mor. Jesuit., Blüten der Jesuitenmoral.

Barmherzigkeit, von den Kardinaltugenden, den Gaben und Früchten des h. Geistes, den 8 Seligkeiten, den evang. Räthen und den vier letzten Dingen des Menschen umfaßt.

Celle 1874 (eine Sammlung von 632 Stellen, lat. (oder ital. u. s. w.) und deutsch, aus 107 in chronol. Reihenfolge vorangestellten anerkannten jesuitischen Schriftstellern mit genauer Angabe des Fundorts, also verlässig; so denn auch vielfach in der folgenden Darstellung benutzt. Döllinger und Reusch, Gesch. der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche seit dem 16. Jahrh. mit Beiträgen zur Gesch. u. Charakteristik des Jesuitenordens. 2 Bde. Nördlingen 1889. Ein Werk von seltener Gelehrsamkeit u. mit einer Reihe von werthvollen literar. Aktenstücken u. Beiträgen; bes. über die Geschichte des Probabilism., über Liguori, u. aus der innern Gesch. des Jesuitenordens. Außerdem vgl. Steitz, P. R.-E.² VI, 608 ff., wo nach anderweitige Liter. angeführt ist. Wuttke I, 161 ff. 478. Theob. Ziegler II, 569 ff. Gaß II, 185 ff.

2. Verzeichniß jesuitischer Bearbeiter der Moral.[1]
Spanier. Franz Toletus, Kardinal, † 1596. Summa casuum conscientiae s. instructio sacerdotum. Rom 1602 u. o. — Ludw. Molina, Evora u. Madrid, † 1600. Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, div. praescientia etc. 1588 u. o. rief durch den hier vorgetragenen Semipelagsm. einen heftigen Streit zwischen den Jesuiten (bes. Frz. Toletus u. Frz. Suarez) und den Dominik. hervor, den Rom (congreg. de auxiliis gratiae seit 1598) durch das Gebot des Stillschweigens 1611 schloß.[2] Außerdem de justitia et jure. 6 Bde. 1593—1609 (Naturrecht).[3] — Joh. Azor, Prof. zu Complutum u. Rom, † 1603. Institutt. morales 1600. 3 TT. 1625. 2 TT. — Gabr. Vasquez, Complut. u. Rom, † 1604. Comment. in S. Thom. II, 1. 1612. Opusc. mor. 1617. — Henr. Henriquez, Salamanca, † 1608. Summa theol. mor. Salam. 1591 u. 93 u. o. — Thom. Sanchez, Granada, † 1610. Op. morale in praec. decalogi s. Summa casuum 1614. Consilia s. opusc. mor. Lugd. 1634. 2 Bde. fol. De sacram. matrimonii 3 Bde. 1602 u. o. — ein Werk, welches der Doktor der Sorbonne Petr. Aurelius, Opp. Paris 1646 II, 243 bezeichnet als opus non gloriandum sed pudendum; tam immani curiositate, tam invisa in rebus spurcissimis et infandis et monstrosis et diabolicis perscrutandis sagacitate horrendum, ut mirum sit, pudoris alicuius hominem ea sine rubore scripsisse, quae quivis modestioris ingenii vix sine rubore legat. Portenta ista sunt, animorum insidiae, incentiva libidinum, schola flagitiorum. Aus den späteren Ausgaben seit 1612 sind die unsaubersten Sachen, in deren Behandlung Sanchez über alles Maß reichhaltig und weitläufig ist, weggelassen. — Stephan Avila, † 1601. — Greg. de Valentia, vielgefeiert, Dilling., † 1603, behandelt Moralisches in s. Comm. theol. zu Thom. Aqu.

1) Vgl. hiezu das chronol. Verzeichniß in Doctrina mor. Jesuit. 1874 p. XIII—XVI; H. Hurter S. J., Nomenclator literarius recentioris theologiae cathol. — inde a conc. Trid. I—III. Innsbr. 1871—83. Wuttke I, 162 ff. u. Anm. Gieseler, KG. III, 2. 1853 S. 634 ff. Döllinger u. Reusch I, 34 f. Vollständigkeit sollte und konnte nicht erreicht werden; auch einzelne mitunterlaufende Unrichtigkeiten möge man der eigenthümlichen Schwierigkeit einer solchen Zusammenstellung zu Gute halten.

2) Vgl. Zöckler, P. R.-E.² X, 153 ff.

3) Vgl. Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiet des jus naturae et gentium u. s. w. Lpz. 1848 S. 142 ff.

Ingolst. 1591 ff. — Joh. de Salas, † 1612. — Franz Suarez[1], Alcala, Salam., Rom, Lissab., † 1617 Opp. 23 Bde. Ven. fol. 1740—57 u. o. Davon 6 Bde. moral. Inhalts. Zuletzt Paris 1856 ff. 28 Bde. 4. Seiner Zeit von höchstem Ansehn: communis huius aetatis magister et alter Augustinus; Coryphaeus theologorum et huius aetatis in Scholasticis Gigas etc. — Juan Mariana, Rom u. Paris, † 1624 in Toledo, berüchtigt durch s. Schr. de rege et regis institutione Toledo 1598 u. ö.[2] — Ferd. de Castro-Palao, † 1633. Opus morale. Lyon 1631 u. ö. — Casp. Hurtadus, Murcia u. Madrid. † 1646. De beatitudine, actibus humanis etc. Madr. 1632. — Martinez de Ripalda, Salam., † 1648. De virtutibus, fide, spe et carit. Bordeaux 1632 u. a. — Peter Hurtado de Mendoza, Vallad. u. Salam., † 1651, De tribus virtutt. theol. Salam. 1631 2 Bde.. — Franz de Lugo † 1652. — Joh. de Dicastillo † 1653. — Martin Perez, Valenc., Barcel., † 1660. De matrimonii sacram. Lyon 1646. — Joh. de Lugo, † 1660. Opp. Ven. 1717 u. ö. De justitia et jure; de virtute fidei divinae u. s. w. — Roderigo de Arriaga, † 1667, Disputt. zur Summa des Thom. Antw. 1643 ff. — Alloza, Lima † 1666. Flores summarum. Köln 1667. — Ant. de Escobar, Valladolid, † 1669. 40 Bde. fol. Liber theol. mor. XXIV doctoribus reseratus. Lugd. 1644, sehr oft aufgelegt u. übers. Universae theol. mor. receptiores absque lite sententiae nec non problematicae disquisitiones. Lugd. 1652—63. 7 Bde. — Mich. de Elizalde (Anagramm: Celladei), † 1678, Gegner des Probabilism., Vertreter des sog. Tutiorism. De recta doctrina morum. Lyon 1670 u. s. w. — Matth. de Moya, † 1684, ein entschiedener Vertheidiger der jesuit. Moral in s. Werke Amadei Guimenii Lomarensis opusc. adv. quorundam expostulationes contra nonnullas Jesuitarum opiniones morales. Palermo 1657, welches in Frankreich die Zensur der Sorbonne 1665 erfuhr. — Thyrsus Gonzalez, Jesuitengeneral, † 1705, Hauptgegner des Probabilism.[3] Fundamentum theol. mor. Rom 1694. — Camargo, Salam., † 1722, Antiprobabilist. Regula honestatis moralis Neap. 1702. — Juan Marin, Rektor der Univ. Alcala u. s. w., † 1725. Theol. specul. et mor. Veneb. 1720. — Andr. Zucheri, † 1744. — Leonardelli, † 1757.

Portugiesen. Eman. Sa, Coimbra u. Rom, † 1596. Aphorismi confessariorum. Köln 1590 u. ö. — Ferd. Rebellus, Evora, † 1608. — Steph. Fagundez, Lissab., † 1645. Tractatus in praecepta decalogi. Lyon 1640. Tract. in quinque praecepta ecclesiae 1626. — Bened. Pereyra, Evora, † 1681. Promptuarium theologic. mor. Lissab. 1671—76. Elucidarium s. theol. mor. ebenda 1668. — Eman. Pereira, Lissab., † 1683. De restitutione 1724.

Italiener. Rob. Bellarmin, der bekannte Polemiker, † 1621, enthält in s. Disputationes de controversiis etc. Ingolst. 1581 u. a. auch Moralisches. —

1) K. Werner, Frz. Suarez u. die Scholastik der letzten Jahrhh. 2 Bde. Regsb. 1861. Zöckler, P. R.-E.² XV, 4 ff.
2) Herzog, P. R.-E.² IX, 328 f.
3) Vgl. über ihn Döllinger u. Reusch, Gesch. der Moralstreitigkeiten u. s. w. Nördl. 1889. I, 120 ff.

Vinc. Figliuzzi (Filliuccius), Rom, † 1622. Moralium quaestionum de christ. officiis et casibus conscientiae ad formam cursus qui praelegi solet in S. J. collegio Romano. 2 Bde. Lyon 1622. Synopsis universae theol. mor. Duacum 1626. — Frank. Amigo, † 1651. — Franc. Pallizzari, † 1651. — Nic. Baldello, † 1655. — Sfortia Pallavicino, Rom, Kard., der Geschichtsschreiber des Trid. Konzils, † 1667, hat in s. assertiones theol. 3 Bde. Rom 1649 auch Moralisches behandelt: de actibus humanis, de fide, spe et caritate, de justitia et jure u. s. w. Arte della perfezione christiana. Rom 1665 u. ö. — Thom. Tamburini, † 1675. Explic. decalogi Vened. 1654. 1707. — Honor. Fabri, † 1688. Apologeticus doctrinae mor. Soc. Jesu Lyon 1670 u. ö. (vertritt den Probabilism.), enthält auch die Abh. des Jesuiten le Dent de attritione). — Casalicchi, † 1686. Tuta conscientia s. theol. mor. 1686. — Jos. Maria Requesens, † 1690. Disput. in Thom. Summ. I, 2. Palermo 1659 u. ö. De honestate contritionis et attritionis earumque sufficientia etc. 1679. — Francolini, † 1709. Clericus rom. contra nimium rigorem munitus. Rom 1705. — Domin. Viva, Neapel, † 1710. Cursus theologico-moralis. Padua 1737 u. ö. — Petrus Catalano, † 1732. Universi juris theologico-moralis corpus. 2 Bde. Ven. 1728—47. — Nic. Mazzotta, Neapel, † 1746. Theol. mor. 1748. — Jos. Carpani, Rom, † 1762. De opinione probabili etc. 1753. — Jak. Sanvitale, † 1753, heftiger Gegner der Antiprobabilisten in verschiedenen Schriften, bes. gegen Concina.

Franzosen. Valer. Reginaldus (Reynauld, Renaud), † 1623, schrieb Kasuelles für den Beichtstuhl. — Steph. Bauny, Lyon, † 1649. Somme des péchés. Paris 1630. Summa casuum conscientiae. Par. 1631. Theol. mor. 4 Bde. Par. 1640 ff. — Franz Garasse, † 1631, starb zu Poitiers als freiwilliges Opfer im Dienst der Pestkranken. Aber sein Somme theol. des vérités capitales etc. Par. 1625 wurde von der Sorbonne verurtheilt. — Anton Sirmondus, † 1643. La defense de la vertu. Par. 1641 (es könne keine Zeit angegeben werden, zu welcher der Mensch verpflichtet ist, dem Gebot der Liebe zu Gott zu genügen, wenn er nur nicht dagegen handle). — Nic. Abram, † 1655. De veritate et mendacio. Par. 1648. — Georg Rhodes, Avignon, † 1661, Disputt. zur Summa des Thomas. — Jos. Martinon, † 1662, handelt in s. Theol. universa, 5 Bde. Bord. 1644 ff. u. a. auch von den drei theol. Tugenden u. s. w. — Theophil. Raynaud, † 1663. Moralis disciplina etc. Lyon 1629. De virtutibus et vitiis etc. 1631. — Joh. Ferrier, Beichtv. Ludw. XIV., † 1674. Le Jansénisme condamné par la Bulle d'Innocent X. Toul. 1654. Les sentimens des plus considérables Casuistes sur la probabilité des opinions dans la morale 1659. Außerdem noch verschiedenes Antijansenistische. — Taberna (Taverne), Lille, † 1686. Synopsis theol. pract. 1698 u. ö. — Joh. Gisbert, † 1710. Antiprobabilismus. Par. 1703. — Gabr. Antoine, † 1743. Theol. mor. universa. Nancy. 3 Bde. 1726 u. ö.

Belgier. Petr. Canisius (de Hondt, canis austriacus, seiner Wirksamkeit nach den Deutschen zugehörend), † 1597, hat in seinen beiden Katechismen auch den moral. Stoff behandelt (vgl. früher). — Leonard Lessius, Löwen, † 1623. De jure et justitia ceterisque virtutibus cardinalibus etc.

1605[1], mit e. Anhang v. Raynaud.: Pro Lessii de licito usu aequivocationum et mentalium reservationum 1653; nach Allgambe's Urtheil opus omnibus numeris absolutum, quod implevit orbem fama et fructu. — Mart. Becanus, Würzb., Mainz, Wien, † 1624, ein streitbarer Polemiker bes. gegen die Kalvinisten, behandelte in s. Summa theol. scholast., Mainz 1612 u. ö., e. Zus.fassung der Komment. von Suarez zu Thomas, auch die Fragen der Moral.[2] — Aeg. Coninck, Löwen, † 1633. Komm. zu Thom. Summ. Antw. 1616 u. ö. De moralitate, natura et affectibus actuum supernaturalium etc. 1623. — Rich. Archdekin, Löwen u. Antw., † 1663. Seine Theol. tripartita universa (vollst. Ausg. Dilling. 1694) enthält auch das Moralische. — Aeg. Estrix, † 1694, schrieb über die attritio. — Jos. Pollenter, Antw., † 1695. Sexaginta quinque propositiones nuper ab Innoc. XI proscript. Löwen 1689 (den Probabilism. betr.). — Jos. Diertins, † 1700. De peccatis ignorantiae. Köln 1681. — Claud. Lacroix, Köln, † 1714. Theol. mor. 1710—14. 8 Bde. Ravenna 1761. 3 Bde. Paris 1866 (Probabilist).

Engländer. Ant. Terillus (od. Bonvill), † 1676. Fundamentum totius theologiae moralis s. tractatus de conscientia Lüttich 1668. Regula morum 1677.

Deutsche. Gretser, Ingolst., † 1625, Opp. 17 Bde. Regsb. 1734—41. — Keller, Regsb., Mchn., † 1631. Tyrannicidium etc. Mchn. 1611. — Tanner, Ingolst., † 1632. Theol. scholast. Ingolst. 1627. — Paul Laymann, Ingolst., Münch., Dill., Kostnitz, † 1635. Theol. mor. Mchn. 1625. 4 Bde.; letzte Aufl. Mainz 1723. Auszug: Theol. mor. compend. theol. Mainz 1637. Letzte Ausg. Wien 1756.[3] — Herm. Busenbaum, ein Westfale, Hildesh., Münster, † 1668. Medulla theologiae moralis facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae etc. Münster 1650, hat von 1650—75 wenigstens 45, bis 1776 über 200 Auflagen erlebt, denen später noch viele folgten; mit den von Alex. VII., Innoc. XI. u. s. w. verurtheilten Sätzen durch Liguori. Neapel 1748 u. ö. (Rom 1844), wegen seiner übersichtlichen Ordnung[4] viel nachgeahmt, in Form und Methode auch von Liguori, im Orden fast überall maßgebend, von Lacroix (vgl. oben Belg.) kommentirt: Theol. mor. antehac ex probatis autoribus breviter concinnata, a Busenb. nunc pluribus partibus aucta. Köln 1710 ff. 8 Bde., und von Andern; aber wegen seiner Grundsätze über den Mord, besonders den Königsmord, nach

1) Kaltenborn a. a. O. S. 151 ff.

2) Voetius über ihn: Unus in theologia scholastica omnibus epitomis et introductionibus praeferendus.

3) Eintheilung: 1. De generalibus theologiae mor. principiis; 2. von den drei theol. Tugenden; 3. De justitia et jure nebst den übrigen Kardinaltugenden; 4. De virtute et statu religionis; 5. von den Sakramenten und dem Meßopfer. Das Ganze mit vorwiegend jurist. Charakter. Im Wesentl. ist dieß die sich gleichbleibende Dispos. u. Behandlung auch in den übrigen Darstellungen der Moraltheologie.

4) 1. Von der innern u. äußern Richtschnur des Handelns, d. h. Gewissen u. Gesetz; 2. von den Pflichten des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe; 3. von den Geboten Gottes u. der Kirche; 4. von den besonderen Standespflichten der Religiosen, der Kleriker u. der Weltlichen, besonders der Richter, Aerzte, Sachwalter u. s. w.; 5. Grundsätze u. Regeln für die Beurtheilung der Größe u. Schwere der sittl. Verfehlungen; 6. Kasuistik in Bezug auf die sieben Sakram.; 7. von den Zensuren u. Irregularitäten.

dem Attentat von Damiens auf Ludw. XV. vom Pariser Parlament verurtheilt, vom Parlament v. Toulouse öffentl. verbrannt, von den meisten Vorstehern der Jesuitenkollegien abgelehnt, obgleich nicht so schlimm wie Suarez u. Mariana.[1] — Püttner, Oesterr., † 1686. De jure et justitia. Graz 1666. — Burghaber, Freiburg, † 1687. Centuriae selectorum casuum conscientiae tres. Freiburg 1665. Köln 1671. — Haunold, Ingolst., † 1688. De justitia et jure privatorum universo. 1671. 72. — Illsung (aus Hall in Tirol), † 1695. Arbor scientiae boni et mali (auf Grund der Entscheidungen Alex. VII., Innoc. XI., Alex. VIII.). Dilling. 1693. — Jos. Vogler, Ingolst., † 1708. De restitutione u. ähnl. Themata 1705 ff. — Steinbach, Bambg. † 1709. — Reutlinger, Magnum matrimonii sacramentum 1716. — Hoffstetter, † 1720, schrieb ebenfalls über die Ehe. Regsb. 1713. — Karchne, Gratz, † 1722. De actibus humanis Trier 1716. — Konr. Vogler, Dillingen, † 1742. Summa totius theol. mor. ex opp. Suarezii 1740. — Heislinger, Ingolst., † 1745, über die Ehe u. A. — Ant. Mayr, Ingolst., † 1749. De contritione 1746 u. A. — Schardt, Prag, † 1754. De matrimonio 1734. — Bekanowsky (aus Litthauen), † 1755. — Munier, Würzb., † 1759. De jure et justitia 1749. — Joh. Reuter, Trier, † 1762. Theol. mor. quadripartita. Köln 1750. — Dan. Stadler, Amberg, † 1764. De duello. Ingolst. 1751. — Neumayr, München, † 1765, Asketisches u. Probabilistisches. — Hizler, Dillingen, † 1770. Institutt. theol. mor. Augsb. 1755. — Joh. Rupp, Heidelb., † 1776. De pecc. veniali 1752. — Krumbhorn, Breslau, † 1777. De fide, spe et caritate 1747. — Voit, Würzb. † 1780. Theol. mor. Würzb. 1750.

Diese Uebersicht zeigt, wie außerordentlich reichhaltig die Moral von Seiten der Jesuiten, insonderheit der spanischen, bearbeitet worden ist und zugleich lassen schon die Titel vielfach die Gegenstände und die Richtung wie den Zweck dieser Behandlung erkennen.

Um die theils verloren gegangene, theils unsicher gewordene Welt der neuen Zeit für die Kirche des Papstes wieder zu gewinnen und die Gemüther im Interesse der Kirche zu beherrschen, bildete der Jesuitenorden im Anschluß an die bisherige Kasuistik eine Moral aus und brachte sie besonders im Beichtstuhl zur Anwendung, welche das Sittliche unter dem Gesichtspunkt der äußeren rechtlichen Kirche, daher denn auch nach juristischer Analogie beurtheilte und somit in die einzelnen Handlungen mit ihren einzelnen Umständen, getrennt vom Zusammenhang mit der innern Welt der sittlichen Gesinnung gegen Gott, auflöste und zersplitterte, und das Netz dieser Behandlung besonders durch den Beichtstuhl um den gesammten Umkreis der Lebensbethätigungen zu werfen suchte. Um aber den Neigungen vor allem der höher stehenden Welt entgegenzukommen und sie nicht durch

1) Eine Apologie Busenbaum's bei Penn, Das schwarze Buch u. die Moral der Jesuiten 1865 (nach Hurter Nomenclator II, 1 p. 226).

vermeintlichen „Rigorismus" abzustoßen, sondern sie in „das goldene Netz" zu ziehen, ermäßigte diese Moral sowohl die Forderungen der Beichte selbst durch die Lehre von der Zulänglichkeit der attritio, als sie den Umkreis des Erlaubten und sittlich Möglichen erweiterte durch die Theorien des Probabilismus, der Absichtsleitung und des geistigen Vorbehalts, bis zu Zugeständnissen, welche, nachdem verschiedene Versuche der Bekämpfung vergebens gewesen, durch ihre Erschütterung aller Sittlichkeit den Widerspruch und die Entrüstung in der eigenen Kirche hervorriefen. Trotzdem hat sich diese Moral, wenn auch in etwas ermäßigter Form, doch ohne jemals jene Vergangenheit zu verleugnen, bis zur Gegenwart in ihrer Geltung zu behaupten und zu erneutem Einfluß zu gelangen gewußt.

1. Die Verherrlichung des Papstthums und ihre sittlichen Konsequenzen.[1] Daß die Jesuiten gerade die Moral pflegten, war durch die ganze Lage der Zeit veranlaßt. Die große Erschütterung des 16. Jahrhunderts sowie die ganze Entwickelung des modernen Lebens hatte zwischen der hierarchischen Kirche und der neuen Zeit eine große Kluft theils geoffenbart, theils dieselbe erweitert. Diese galt es daher zu überbrücken und die Völker der neuen Zeit zum Gehorsam gegen die päpstliche Kirche zurückzuführen: theils durch die Mittel der Jugenderziehung, theils durch den Beichtstuhl, dessen Zwecken die Beurtheilung und Behandlung der sittlichen Fragen dienstbar gemacht werden mußte. Der Zweck, welchen sich der Jesuitenorden gestellt hatte, forderte vor Allem, das Papstthum wieder zur vollen Anerkennung zu bringen und führte so zu einer maßlosen Verherrlichung desselben. In diesem Sinn knüpfte er an Thomas von Aquino an, welcher die Lehre von der Unfehlbarkeit und dem Universalepiskopat des Papstes für die scholastische Theologie begründet hatte, und machte sich die Ausbildung und Vertretung derselben zur vornehmsten Aufgabe. So vertrat schon auf dem Tridentiner Konzil Lainez diese Anschauung und Bellarmin und Pallavicino u. A. entwickelten sie weiter. Gegenüber der weltlichen Gewalt traten die Jesuiten das Erbe der mittelalterlichen Ansprüche auf die allgemeine Weltherrschaft des Papstes und die Unterordnung aller weltlichen Gewalt unter die geistliche an.[2] Denn der Papst ist die Vertretung

1) Vgl. z. B. Eisele, Jesuitism. u. Katholicism. S. 133 ff.

2) So hat Suarez in seiner berühmten Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, Coimbr. 1613, auf Anregung Paul's V. gegen Jakob I. und den englischen Huldigungseid (oath of allegiance)

Gottes selbst, sein Spruch Gottesspruch. Nun aber ist die päpstliche Kirche ein äußerer staatsmäßiger Organismus. Wenn nun die äußeren kirchlichen Ordnungen und Anordnungen ohne Weiteres von göttlicher Autorität, also gewissensverpflichtend sind, so wird das Statutarische unmittelbar dem Sittlichen gleichgestellt, d. i. das Recht mit der Moral vermengt und dadurch der eigentliche Charakter des Sittlichen vernichtet. Denn das Statutarische ruht auf äußerer Anordnung, das Sittliche aber ist in sich selbst begründet. So schiebt sich jene an die Stelle von diesem ein und verderbt dadurch die Moral und verwirrt die Gewissen. Dieß aber mußte um so verhängnißvoller werden, je mehr der Jesuitenorden sich der Gewissen und des Beichtstuhls bemächtigte.

2. Der Beherrschung und Leitung des Seelenlebens innerhalb des Ordens selbst sollten die exercitia spiritualia dienen, welche von Loyola herrührend nachträglich erweitert und durch die Generalkongregation von 1594 festgesetzt wurden.[1] Von einem Exercitienmeister geleitet, in völliger Abgeschlossenheit, durch Gebet, Meditation, Gewissenserforschung, Kasteiung u. s. w. in bestimmter vorgeschriebener Aufeinanderfolge der Betrachtungen und psychologischen Stimmungen, dienen sie dazu, das persönliche religiöse Leben untergehen zu lassen in der Direktion des Ordens.[2] Darin bilden sie einen charakteristischen Gegensatz zur reformatorischen Seelenführung, welche in der Recht-

---

geschrieben, ausgeführt, „daß der Papst eine Zwangsgewalt über die weltlichen Fürsten habe, daß er sie daher, wenn sie ketzerisch und schismatisch würden, absetzen könne, und daß man dieses sogar als Glaubensartikel annehmen müsse, weil Christus dem Petrus u. dessen Nachfolgern die Binde- u. Lösegewalt übertragen habe. Paul V. sprach ihm in einem eigenen Schreiben vom 9. Septbr. 1613 seinen Dank für dieses Werk aus, aber Jakob ließ es durch den Henker vor der Paulskirche verbrennen. Als dieß Suarez vernahm, bedauerte er nur, daß es ihm nicht vergönnt sei, das Schicksal seines Buchs theilen zu dürfen." P. R.-E.[2] XV, 6. Santarelli, zur Zeit des 30jähr. Kriegs: In dem Augenblick, da Christus das Papstthum einsetzte, hat er ihm auch alle Fürsten und Reiche der Welt unterworfen. — — Der Papst darf vermöge göttlichen Auftrags ketzerischen, ungläubigen Fürsten Freiheit, Leben und Herrschaft aus gerechten Gründen entziehen bei Huber S. 240.

1) Wenn sie von der einen Seite aufs höchste gerühmt und fast als inspirirt gepriesen werden, so zeigt auf der andern Seite z. B. das Leben der Amalie v. Lasaulx, welche Gewissensqual sie für einen selbständigeren religiösen Charakter werden können.

2) Die Forderung des unbedingten Gehorsams gegen die Obern ist in den Constitutiones soc. (Rom 1583) beschrieben mit den Worten: quisque sibi persuadeat, quod qui sub obedientia vivunt, se ferri ac regi a divina providentia per superiores suos sinere debent, perinde ac si cadaver essent, quod quoquo versus ferri et quacunque ratione tractari se sinit, vel similiter atque senis baculus, qui ubicunque et quacunque in re velit eo uti, qui eum manu tenet, ei inservit.

fertigungslehre die Selbständigkeit der christlichen Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zu Gott vertritt. Wenn aber das Untergehen des eigenen Ich der maßgebende Gedanke der mittelalterlichen und nachreformatorischen katholischen Mystik ist, so bereitet jene Methode der Vernichtigung der eigenen Persönlichkeit zugleich den fruchtbaren Boden für die schwärmerische Mystik, welche auch im Jesuitenorden Heimat und Blüte fand, aber unter die Leitung des politischen Verstandes gestellt, welcher die Herrschaft der Kirche sich zur Aufgabe stellte — eine Kombination von Schwärmerei und Klugheit, welche in Loyola selbst sich persönlich darstellte.

3. Um die Gemüther zu beherrschen, bemächtigte man sich vor Allem des Beichtstuhls. Und um ihn zu erobern und festzuhalten, suchte man sich der sittlichen Wirklichkeit möglichst anzubequemen. „Die Gesellschaft Jesu", heißt es in der „Imago primi saeculi"[1], „sucht sich den Sitten Aller anzubilden und anzupassen — Allen Alles zu werden —. Hüte dich, hier das Laster der Schmeichelei zu argwöhnen. Es ist die gewandte Kunst und Betriebsamkeit einer sinnreichen Liebe, welche mit diesem süßen Zauber die Widerstrebenden angreift und sich und Gott wiedergiebt. — Indem die religiöse Urbanität ihrer Sitten eine dienstfertige Güte fühlbar macht, fordert sie auch gleiche Empfindungen zurück. In der That ein goldenes Netz, um Seelen zu fangen! Denn was gefällt, das überzeugt, und liebenswürdig wird, was durch die Aehnlichkeit der Sitten schmeichelt. Bald lassen sie sich in die tiefste Tiefe hinab, bald erheben sie sich zum Höchsten, bald halten sie sich in der Mitte und hüten sich vor Nichts so sehr, als daß sie durch ungleiche Lebensweise und Gewohnheit die Neigungen der Menschen von sich abwendig machen. — Man muß das Segel nach dem Winde ausspannen, die Temperamente kennen lernen, auf geschickte Art den Stachel der Liebe eindrücken, die Schmeicheleien, wodurch Jemand gefangen werden kann, ausforschen und demnach Alles nach den Gesetzen der Humanität, welche die Gemüther beugt, einrichten; nichts was erschreckt, ist jenem zu erlauben, welcher die Herzen für die Tugenden erweichen will."

4. Jenem Zweck der Beherrschung der Gemüther durch den Beichtstuhl diente die kasuistische Methode in der Behandlung der Ethik. Die Kasuistik hatte schon früher, besonders gegen den Ausgang des Mittelalters reichliche Behandlung erfahren.[2] An diesen

1) III, p. 408 f. nach Huber, a. a. O. S. 307 f.
2) Vgl. I § 59, 3.

Vorgang schloß sich die jesuitische Behandlung der sittlichen Fragen an. Das Charakteristische der Kasuistik besteht in der Loslösung der Handlung von der inneren Gesinnungswelt der Person. Die Handlung wird als solche, der Mensch nur als Handelnder ins Auge gefaßt, und seine That nur wie vom Richter in äußerer Abschätzung und nach äußeren Umständen beurtheilt. Indem so das sittliche Leben in einzelne Handlungen aufgelöst, das sittliche Verhalten nicht aus der innern Einheit der sittlichen Person heraus gewürdigt, sondern atomisirt wird, wird damit auch die Sittlichkeit und das Sittengesetz in lauter Einzelnheiten aufgelöst und damit in seinem Wesen aufgehoben, weil nach Art einer Rechtsgesetzsammlung behandelt. Die jesuitischen Moralschriften tragen daher zumeist den Charakter solcher kasuistischer Sammlungen und äußerlicher Entscheidungen einzelner Fragen an sich und zwar oft der unglaublichsten Art, wie sie in Wirklichkeit kaum je vorkommen, sondern von einer müßigen Phantasie ausgedacht sind.

„Eine bedeutende Rolle spielt in der kasuistischen Behandlung der Moral die Unterscheidung zwischen schweren und leichten Gesetzen, schweren und leichten Pflichten, großen und kleinen Uebertretungen, Tod- und läßlichen Sünden." Statt nun aber den Unterschied zwischen solchen Uebertretungen auf den innern Unterschied des Willens und seiner Beschaffenheit zurückzuführen, wird er auf den materiellen Unterschied der Gebote und Verbote gestützt und so zu einer Quelle der Unsicherheit und Unruhe für die Gemüther oder zur Versuchung, das Maß des äußeren Verbots und seiner Strafe auch als Maß der sittlichen Würdigung anzusehn. Eine bloß quantitative Schätzung tritt an die Stelle der qualitativen Beurtheilung. Der Betrag oder die schlimmen Folgen z. B. eines Diebstahls entscheiden über den Charakter der Sünde, ob sie Tod- oder läßliche Sünde sei. „Kleine Diebstähle werden nach der Summe taxirt, die sich durch Addition derselben ergibt. Der unredliche Sinn fällt nicht in Berechnung. Wenn jemand mehrere kleine Ungerechtigkeiten begangen hat, so muß der addirte Betrag größer sein, bis es eine Todsünde ist, als wenn derselbe auf einmal entwendet wurde", und überdieß muß noch „eine gewisse Verbindung" unter den Ungerechtigkeiten sein, etwa eine Gleichartigkeit der Diebstähle u. dgl. So entsteht eine angeblich „christliche Moral, die Trug und Diebstahl unter den Menschen bis auf einen gewissen Grad duldet", und welche, statt nach dem heiligen Willen Gottes zu urtheilen, etwa sagt: „so weit sündigt man läßlich, so viel darf man thun, ohne unter die Strafe der Verdammung zu fallen; hier ist das Gebiet der Todsünden. Nun' ja, die läßlichen Sünden bringen nicht um das ewige Leben; die Todsünden kann man beichten: mag hier wohl noch ein christlicher Sinn seine Wurzeln schlagen?" [1]

1) So nach Hirscher, Ueber das Verhältniß des Evangeliums zu der theol. Scholastik u. s. w. 1823, bei Döllinger und Reusch I, 13 ff. Thomas Morus meint, die Kasuisten seien nur bemüht, die Menschen zu unterweisen, quam prope ad peccatum sine peccato liceat accedere.

5. Mit dieser Betonung der einzelnen Handlung steht die Betonung des **Willens** in Zusammenhang. Aber, so richtig das lautet, so unrichtig ist es doch gemeint. Denn es ist nicht der mit der innern sittlichen Nothwendigkeit identische Wille, der hier gemeint ist, und im Sinn der inneren Beschaffenheit und Grundrichtung der Gesinnung, sondern — im Anschluß an Duns Skotus [1] — der rein formale Wille und als einzelner Akt der „Intention" in Bezug auf einen einzelnen Fall, wobei vollkommene Kenntniß der Umstände und Folgen vorausgesetzt wird. Es ist natürlich, daß eine ganz ungebührliche Beschränkung des Begriffs der Sünde und der Anrechnung die Folge davon war. [2] Denn dem „Irrthum" oder der „unüberwindlichen Unwissenheit" wird ein weiter Spielraum gegeben, dagegen die „Absicht" auf den ganz speziellen Fall oder eine spezielle Seite desselben eingeschränkt, die sündige Willensrichtung überhaupt aber und die allgemeine Absicht dabei ganz außer Betracht gelassen: so daß damit eine bequeme Entschuldigung für unendlich Vieles, was doch vor Gott verdammlich ist, gewonnen war. Denn wenn man bei einer Handlung den eingetretenen Erfolg nicht beabsichtigt oder vorausgesehen hat, so beruhigt sich jene Moral mit der Erklärung, daß der Handelnde an diesem Erfolg nicht die Schuld trage.

Um von unzähligen Beispielen nur etliche anzuführen: Ein Diebstahl — erklärt Johannes de Dicastillo — der aus unvollständiger Ueberlegung begangen wird, ist eine läßliche Sünde, etwa bei heftiger Versuchung oder in Eile, die keine Ueberlegung verstattet. Oder — sagt Georg Rhodes — ein Ehebruch oder Mord, wobei man die Schwere der Handlung nur unvollkommen oder leichthin beachtet, ist eine leichte Sünde. Leidenschaft oder schlechte Gewohnheit, lehrt Laymann, heben den Gebrauch der Vernunft auf, der zur Todsünde gehöre. [3] Oder: wenn ein Betrunkener einen Mord begeht, wird ihm dieser von Gott nicht zur Sünde angerechnet, weil er ihn nicht vorausgesehen — lehrt ein jesuitischer Morallehrer noch unsres Jahrhunderts. [4] Oder: wenn eine schwangere Frau von ihrem Manne so geschlagen wird, daß sie eine Fehlgeburt thut, so

---

1) Vgl. I § 58.

2) So z. B. die Kölnische Censura v. 1560 fol. 44: peccatum est non quidquid legi Dei repugnat (dieß ist die protest. These), sed hoc proprie vocatur peccatum quod libera voluntate et a sciente committitur. Was das Gesetz von der Vollkommenheit sagt, von ganzem Herzen u. s. w., ad nos, qui in hac mortali vita versamur, non pertinent. Vgl. Gieseler III, 2 S. 636 Anm. 6. Laymann, Theol. mor. I, 3, 5 no. 13: hominem nunquam peccare nisi actualiter advertat ad moralem malitiam operis aut omissionis.

3) Gieseler III, 2 S. 637. Vgl. mehr dergl. bei Huber S. 290.

4) Moullet, Comp. theol. mor. Prati 1845 p. 403: Ambrosius vitio ebrietatis deditus semel in plena ebrietate hominem occidit. — Ambrosio non imputatur coram Deo homicidium, utpote nullatenus praevisum. Doctr. mor. Jesuit. 1874 p. 280 [576]. Ebenso z. B. Fillincci.

trägt der Mann an dieser Fehlgeburt keine Schuld — meint derselbe.[1] Oder — ich greife willkürlich heraus — um einen Fall vermeintlicher Unwissenheit anzuführen: es begeht jemand eine lange Zeit seines Lebens (longo vitae tempore) die Sünde der Selbstbefleckung, ohne sie für Sünde zu halten, bis er erst durch eine Predigt Kenntniß davon erlangt (cuius notitiam aliqua deinde concione acquisivit): dieser hat mit jener lange Zeit hindurch geübten Sünde keine Sünde begangen, lehrt ein Andrer[2] — als ob es eine solche unbefangene Unwissenheit wirklich geben könnte.

Solche einzelne Fälle werden vereinzelt behandelt und nach der Norm der äußern Autorität entschieden, d. h. nicht als sittliche behandelt, sondern wie einzelne Handlungen des Rechtslebens. Und da nun die normative Autorität die rechtlich organisirte Kirche ist, so stehen für diese sittliche Betrachtungsweise die Gebiete des eigentlich Sittlichen und des Rechtlichen und Zeremoniellen ganz gleich. Das heißt: Diese Moral ist die Verkehrung des Begriffs des Sittlichen und die Verwirrung der Gewissen. Wenn jene Gleichstellung der verschiedenen Gebiete den Charakter der vorchristlichen Moral bildet, während es der Vorzug des Christenthums ist, die Welt des Sittlichen in ihrer selbständigen Würde herausgestellt zu haben, so ist die römische Moral, da sie durch die kultische Rechtsgemeinschaft der Kirche bedingt ist, überhaupt ein Rückfall auf die vorchristliche Stufe. Dieses Vor- und Unterchristliche in jener Moral aber gewinnt in der jesuitischen seine entschiedenste Ausprägung, so daß sich auch hierin zeigt, daß der Jesuitismus der eigentliche Repräsentant der nachreformatorischen römischen Kirche ist.

5. Der Probabilismus.[3] Jene Methode, die einzelnen Handlungen für sich zu beurtheilen, und zwar im Dienst eines fremden Zwecks — dem der Herrschaft über die Menschen —, daher nicht nach der absoluten sittlichen Betrachtungsweise, sondern nach Zweckmäßigkeitsgründen und im Sinn der Laxheit, um durch das „goldene Netz Seelen zu fangen", mußte den Grundsatz des Probabilismus empfehlen, d. h. den Grundsatz, in sittlich zweifelhaften oder auch bedenklichen Fällen das Handeln von der Autorität einzelner kirchlicher Lehrer ab-

1) L. c. Paulus uxorem gravidam graviter percussit; unde paulo post abortus secutus est; an hic abortus marito imputatur? — Si nullo modo talem effectum praevidit, etsi peccaverit uxorem percutiendo, reus tamen non est huius abortus.

2) Burghaber zu Freiburg im Breisgau, † 1687. Centuriae etc. Col. Agr. 1671 p. 154 (Doctrina etc. p. 30 [91]: mollitie illa per longum vitae tempus exercita nullum commisisse peccatum.

3) Hiezu ist vor allem jenes Werk von Döllinger u. Reusch zu vergleichen, außerdem Zöckler in P. R.-E.[2] XII, 234 ff.

hängig zu machen, so zwar, daß auch wenige oder auch nur Eine Autorität ausreicht, um eine Ansicht zu einer sententia probabilis zu machen.[1] Diese Denkweise ist so alt als die menschliche Neigung, die unsittlichen Wünsche des Herzens durch die Sophistik des Verstandes mit dem Schein des Erlaubten zu umgeben und zu diesem Behufe sich mit äußeren Autoritäten zu decken. Sie findet sich schon in der griechischen Sophistik und ihrer Kasuistik, sowie im talmudischen Judenthum, welches damit das eigentliche Sittengesetz beseitigte im Interesse einer peinlichen Beobachtung der äußerlichen zeremoniellen Satzungen. Dieselbe Tendenz wiederholt sich innerhalb der Kirche im Bestreben, das Gebiet des moralisch Zulässigen möglichst zu erweitern, besonders in der scholastischen Kasuistik der letzten Jahrhunderte des Mittelalters und ihren die Gewissen verwirrenden Untersuchungen über die Widersprüche der Autoritäten und die dadurch erzeugten scheinbaren Pflichtenkollisionen.[2] Vor Allem aber hat dieser Probabilismus seine Heimat und berüchtigt gewordene Ausbildung im Jesuitenorden gefunden und hier eine wechselvolle Geschichte durchgemacht.

Zwar ist er zuerst von thomistischen Theologen — den Dominikanern Barthelemi Medina, um 1577[3], Ludwig Lopez, um 1585 — aufgestellt worden, aber dann von Gabr. Vasquez, † 1604, in den Jesuitenorden eingeführt und hat hier bald reiche Verbreitung und praktische Anwendung erfahren, um durch solche Ausdehnung des Gebiets des sittlich Möglichen „das Joch Christi zu erleichtern".[4] Dadurch war der weiteste Spielraum zur Rechtfertigung auch sehr bedenklicher Entscheidungen gegeben. Im 17. Jahrhundert wurde der Probabilismus die herrschende Ansicht nicht nur in Spanien, wo er fortwährend die zahlreichsten und eifrigsten Vertreter fand, sondern auch in Italien und Deutschland, weniger in Frankreich.[5] Bereits 1620 erließ die Sorbonne einen Protest gegen die Probabilitätslehre, aber den eigentlichen Kampf eröffnete Paskal 1656 in seinen glänzend geschriebenen Lettres provinciales, durch die er das allgemeine Interesse der Gebildeten Frankreichs zu erwecken wußte und die laxe Moral der Jesuiten der Verachtung preisgab.[6] Zwar verurtheilte

---

1) Vgl. (Harleß) Jesuitenspiegel S. 45 f. Joh. Huber, a. a. O. S. 284 f.

2) Vgl. Zöckler, P. R.-E.² XII, 235.

3) In s. Komm. zur Prim. secundae qu. 19 des Thom. v. Aqu.: Si opinio est probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita sit probabilior — aber allerdings, wenn jene von viri sapientes und optima argumenta gestützt ist.

4) Quia ex opinionum varietate jugum Christi suaviter sustinetur, wie es ja auch besser sei, daß mehrere Wege nach Madrid führen, als wenn es nur einen gäbe. So Sanchez u. Escobar. Vgl. Jesuitenspiegel Anm. 11 S. 46.

5) Vgl. Döllinger u. Reusch I. S. 29 f.

6) Wenn auch sein Urtheil selbst (im 5. u. 6. Brief) das möglichst milde ist. „Wahr ist — heißt es dort — Sittenverderbniß ist nicht die Absicht der Jesuiten, aber ebenso wenig ist Sittenverbesserung ihr einziges Ziel; das wäre eine schlechte Politik. Ihr Gedanke ist der: sie haben von sich selbst eine hinreichend gute Meinung, um zu glauben, es sei zum Besten der Religion nützlich

Alexander VII. 1657 Paskal's Schrift, mußte aber doch 1659 auch die laxe Apologie pour les Casuistes des Jesuiten Pirot zensuriren und nach den wiederholten Erklärungen der Sorbonne wider den Laxismus (1658 und 1665) den Probabilismus und die damit zusammenhängenden schädlichen Morallehren 1665 mißbilligen. Noch entschiedener that es Innocenz XI. in der Bulle Contra 65 propositiones laxorum moralistarum 1679. Dadurch war die Herrschaft des ärgsten Probabilismus doch so weit erschüttert, daß die 13. Generalkongregation von 1687 erklärte, es sei nicht Lehre des Ordens, „daß es erlaubt sei, der weniger probablen, aber der Freiheit günstigeren Meinung zu folgen und die mehr probable und mit dem Gebote übereinstimmende Meinung zu verlassen". Aber schon diese Formulirung ist unsittlich. Und als der zum General des Ordens erwählte Thyrsus Gonzalez sein 1684 geschriebenes Buch wider den Probabilismus (Fundamenta theol. mor.) 1691 veröffentlichte, erfuhr er den stärksten Widerspruch im Orden und kam in die Gefahr, abgesetzt zu werden. Nur wenige fanden sich, welche sich unbedingt gegen jene Theorie aussprachen — nur drei namhafte Schriftsteller des Ordens —; die übrigen erklärten sie geradezu für ein Bekenntniß der ganzen Gesellschaft.[1] Sie blieb im Orden die herrschende, wenn sie auch verschiedene Modifikationen erfuhr. Nach dem Aequiprobabilismus, welchen besonders später Liguori ausbildete, darf von zwei sittlichen Meinungen nur dann die eine befolgt werden, wenn sie ganz ebenso probabel ist, wie die entgegenstehende; nach dem Probabiliorismus gibt es Fälle von gleicher Probabilität der Meinungen nicht, muß vielmehr eine Meinung die wirklich probablere und daher für das Handeln maßgebend sein;

---

und gewissermaßen nothwendig, daß ihr Ansehn sich überallhin erstrecke und sie alle Gewissen beherrschen. Und weil die strengen Vorschriften des Evangeliums zur Beherrschung einer gewissen Klasse von Menschen geeignet sind, so bedienen sie sich derselben bei günstiger Gelegenheit. Aber wiefern diese Vorschriften sich gar nicht dem Streben der großen Mehrzahl anbequemen, so lassen sie sie, was jene anbetrifft, auf sich beruhen, um alle Welt zufriedenstellen zu können. — Von diesem Prinzip aus begreift man leicht, wie sie ihre Hauptabsicht, alle Welt sich zu eigen zu machen, zu Schanden machen würden, hätten sie nur laxe Kasuisten, weil die wahrhaft Frommen einen strengeren Lebenswandel begehren. Aber da es dergleichen nicht in großer Zahl gibt, so bedarf es zu deren Leitung nicht viel strenger Führer; sie haben deren wenig genug, während eine Masse laxer Kasuisten denen zu Diensten steht, welche ein laxes Wesen begehren." — „Wenn wir, so sagen die Jesuiten anderwärts bei Paskal, einige Laxheit an Andern dulden, so ist das mehr Anbequemung als Absicht. Wir sind dazu gezwungen. Denn die Menschen sind heutzutage so verderbt, daß bei dem Unvermögen, sie auf unsere Seite herüberzubringen, es gut ist, auf ihre Seite hinüberzugehen. Außerdem würden sie von uns abfallen; sie würden es noch ärger treiben und sich gänzlich dem Verderben preisgeben. Eben nun, um sie zurückzuhalten, haben unsere Kasuisten die Laster, welche in allen Ständen im Schwang gehen, ins Auge gefaßt, um, jedoch ohne Verletzung der Wahrheit, so milde Regeln aufzustellen, daß der ein wunderlicher Mann sein müßte, der nicht damit zufrieden wäre. Denn das Hauptabsehen unsrer Sozietät zum Besten der Religion ist, Keinen abzuschrecken,, wer es auch sein möge, um die Welt nicht zur Verzweiflung zu bringen." Das ist gewiß der „mildeste" Ausdruck für ihre „milden" Intentionen.

1) Huber, a. a. O. S. 285. Zöckler, a. a. O. S. 236. Ueber Gonzalez u. seinen Kampf gegen den Probabilismus vgl. die eingehende Darstellung bei Döllinger u. Reusch I, 120–273.

der Tutiorismus aber fordert, daß man nicht der probableren, sondern der sichereren Meinung folge. Aber auch bei diesen Formen ist der Ausgangspunkt ein verwerflicher. Das Prinzip ist immer das der äußeren Autoritäten, nicht das der inneren sittlichen Ueberzeugungsgewißheit des in Gottes Wort gebundenen Gewissens.

Die sittliche Verwüstung, welche die Theorie des Probabilismus in den Gewissen und im Leben anrichtete, blieb auch außer Gonzalez einzelnen ernster Gesinnten im Orden nicht verborgen. Aber ihre Stimmen verhallten fruchtlos. Der Jesuitenkardinal Pallavicino hatte in dem Traktat De actibus humanis (im 1. Band seiner Assertiones theologicae, Rom 1649) den Probabilismus gelehrt, in seinen letzten Lebensjahren aber († 1667) sich von der Unhaltbarkeit desselben überzeugt. Er forderte den spanischen Jesuiten Michael de Elizalde, der auch in der Lehre der Probabilisten erzogen, aber später davon zurückgekommen war, auf, den Probabilismus in einem eigenen Buche zu bekämpfen. Die Erlaubniß zum Druck seines Werkes aber wurde ihm von den Oberen verweigert; er wurde wegen seiner antiprobabilistischen Lehre vom General mit den schwersten Strafen bedroht. Sein Buch erschien 1670 unter anderem Namen, vollständig erst 1684 unter seinem wahren Namen nach seinem Tode. „Ich habe neulich — schreibt er darin unter Anderem — eine Moral-Summa von vielen Bänden durchgesehen. Ich suchte Christus; er war nicht da. Ich suchte die Liebe Gottes und des Nächsten; sie war nicht da. Ich suchte das Evangelium; es war nicht da. Ich suchte die Demuth; sie war nicht da. Liesest du aber den Paulus, oder einen anderen Apostel oder Heiligen, so findest du das Gegentheil, alles voll von Christus, Liebe, Demuth und Heiligkeit. Also hangen diese beiden Lehren gar nicht mit einander zusammen und stehen in gar keiner Verwandtschaft. . . Das Evangelium ist einfach und widerspricht aller Doppelzüngigkeit; es kennt nur Ja, Ja, Nein, Nein. Der moderne Moralismus aber ist nicht einfach, sondern gebraucht jenen doppelzüngigen Probabilismus und hat Ja und Nein zusammen, da seine Regel die Probabilität einander widersprechender Sätze ist." Freilich lautet das Urtheil der späteren Jesuiten über Elizalde um so bitterer. Z. B. Sanvitale: „Zu den besten, gelehrtesten und tugendhaftesten Jesuiten gehören ein Suarez, Vasquez, Sanchez u. A., nicht ein Elizalde und Camargo und andere von dieser Sorte, welche mit wenig Klugheit (saviezza) und gegen den Willen der Oberen geschrieben haben, und deren Deklamationen darum als die unkluger und ungehorsamer Menschen keinen Werth haben". Elizalde sei nicht Probabiliorist, sondern einer der strengsten Tutioristen und ein Feind des Probabiliorismus gewesen; er habe ein neues tutioristisches System einführen wollen, welches sich auf keine Autoritäten gestützt, und welches man für schädlich für das Seelenheil gehalten habe"[1] u. s. w.

Die Wirkungen der sittlichen Laxheit in der Seelenführung machten sich für die Bußpraxis speziell in der Lehre von der Beichte geltend.

1) Döllinger u. Reusch I, 55 f.

6. In Zusammenhang damit steht die jesuitische Lehre von der attritio.[1] Nach römischer Lehre muß zur attritio, d. h. der natürlichen Reue aus Furcht vor der — ewigen — Strafe noch die contritio, d. h. die Reue aus Liebe zu Gott, hinzukommen, um zur vollkommenen Reue zu werden. Um den Weg zur Erlangung der Absolution zu erleichtern, lehrte man im Jesuitenorden, daß jene ausreichend sei zur Vergebung der Sünden und zum würdigen Empfang des Altarsakraments, ohne daß die Liebe zu Gott als nothwendig zu fordern sei.[2]

Escobar lehrt, daß die Zerknirschung selbst beim Tod nicht nothwendig ist, und beruft sich hiefür auf verschiedene jesuitische Moralisten. Valentia erklärt die Zerknirschung für so wenig nothwendig, um die Hauptwirkung des Sakraments zu erlangen, daß er sie eher für ein Hinderniß bezeichnet.[3] Demnach kann der Mensch auch ohne die Liebe zu Gott selig werden. Im A. T. allerdings sei diese unbedingt nothwendig gewesen, im N. T. nicht so; die Christen haben also das „Privilegium", daß an sie weniger hohe sittliche Anforderungen gestellt werden, als an die Juden vor Christus. Es ist eine Blasphemie gegen das neue Gesetz, sagt daher Arnauld mit Recht, sich einzubilden, daß es uns davon dispensire, Gott zu lieben.[4] Und so fragt man denn wirklich, wie oft der Mensch den Akt der Liebe zu Gott in sich erwecken solle. Escobar führt eine Reihe von Antworten an.[5] Vasquez meint: es genüge am Ende des Lebens; andere sagen: wenn man die Taufe erhält, oder wenn man zur Zerknirschung verpflichtet ist, oder wenn wir mit einem vorzüglichen Gnadengeschenk Gottes erfreut worden, oder an den Festtagen; Hurtado von Mendoza: alle Jahre einmal; Coninck: alle drei bis vier Jahre; Filliuccius: es sei wahrscheinlich, daß man nicht so strenge und genau alle fünf Jahre dazu verurtheilt sei, das Urtheil der Verständigen wisse hier schon selbst zu entscheiden[6]; Henriquez: dreimal im Leben, etwa beim Erwachen der Vernunft, in der Todesstunde, oder dazwischen von fünf zu fünf Jahren — welcher letzteren Ansicht sich Escobar selbst anschließt. Andere vollends wie der Lütticher Jesuit

1) Vgl. Döllinger u. Reusch I, 61—94.

2) Vgl. die Zitate aus Filliucci bei Gieseler III, 2 S. 630. Z. B. attritio aequivalens illi (contritioni) ex conjunctione cum sacramento. — Circa eadem peccata non tenetur homo, quoties eorum recordatur, habere positivam contritionem. — Ex vi justitiae ad Deum homo attritus [attritio] cum sacramento non tenetur conteri [contritio] in articulo mortis, quia opinio de sufficientia attritionis cum sacramento est practice certa post Trident. ideoque homo cum ea satisfecit quantum debuit. — Quaero quibus temporibus obliget per se contritio ex jure naturali. Resp. etc.: si respiciatur lex justitiae, qua homo obligatur satisfacere Deo pro injuria peccati, sic non videtur obligari, nisi quando adest periculum mortis. Est communis doctorum, quos citavimus. Sodann ex jure positivo: in Sacramento non est necessaria contritio, sed satis est attritio etc.

3) Comm. theol. tr. IV, disp. 7, quaest. 8 p. 4 bei Huber S. 287.

4) Döllinger u. Reusch I, 77.

5) Bei Huber S. 288. Döllinger u. Reusch I, 78 f.

6) Relinquitur arbitrio prudentis, consideratis circumstantiis u. s. w. quolibet septennio vel quinquennio est probabile

Slaughter lehrt: „Es kann vorkommen, daß ein Mensch selig wird, der sehr oft alle Gebote Gottes übertreten und das erste Gebot der Liebe nie erfüllt hat, wenn er nämlich mit bloßer Attrition das Sakrament empfängt und gleich darauf stirbt"; und Ant. Sirmond meint, es sei überhaupt nicht nöthig, wenn wir nur eben Gott nicht hassen und ihm gehorchen! Während doch die Schrift und der Christ sprechen: Herzlich lieb hab ich dich, o Herr!

7. Eines der ausgiebigsten Mittel der jesuitischen Kasuistik war ihre Lehre vom „Dirigiren der Intention", methodus dirigendae intentionis, wonach alles auf den Zweck ankommt, den man bei einer Handlung im Sinne hat. Richtig verstanden spricht dieser Satz allerdings eine Wahrheit aus; aber in der Hand jener Moral wird er zum Mittel der unsittlichsten Gewissensbeschwichtigung. Etliche Beispiele werden das deutlich machen.

Das Tridentinum und eine Bulle Klemens' VIII. vom J. 1592 hatten das Duell streng verpönt. Die adelige Sitte aber glaubte es nicht entbehren zu können, und der Jesuitenorden wollte vor allem bei den höheren Ständen seine Beichtväter einführen. Da half die Lehre von der Absichtsleitung. Moya lehrte — die Sorbonne hat 1665 die Sätze von Moya zensurirt —: Man dürfe zur Vertheidigung der Ehre ein Duell annehmen oder zu einem solchen herausfordern, wenn man dabei nicht die Absicht habe, wirklich zu fechten; wenn aber kein anderes Mittel vorhanden sei, der Infamirung zu entgehen, dürfe man auch ein ernstliches Duell, bei welchem einer der Kämpfenden getödtet oder verwundet werde, annehmen oder anbieten. Und Alexander VII. verdammte 1665 den Satz: ein Adeliger (vir equestris) darf ein Duell annehmen, um sich nicht den Vorwurf der Feigheit zuzuziehen. Diese und ähnliche Sätze waren von Escobar, Sanchez, Lessius, Laymann, Tamburini und vielen anderen vorgetragen worden.[1]

1) Paskal führt im 7. Briefe einige Stellen derselben an. So erklärt Lessius: Wenn Jemand eine Ohrfeige erhalten, dürfe er allerdings nicht in der Absicht, sich zu rächen, aber wohl in der Absicht, sich vor Infamirung zu schützen, den Beleidiger züchtigen, etiam cum gladio; und Hurtado de Mendoza: Wenn ein Edelmann herausgefordert werde, der nicht im Rufe besonderer Frömmigkeit und Sittenstrenge stehe, von dem man also annehmen würde, daß er, wenn er das Duell ablehne, dieß aus Feigheit thue, so dürfe er sich auf den Kampfplatz begeben, allerdings nicht mit dem absoluten Vorsatz, sich zu duelliren, aber mit dem bedingungsweisen, sich zu wehren, wenn er angegriffen werde — sein absoluter Vorsatz sei in diesem Falle, sich gegen den Vorwurf der Feigheit, gegen den Spott, er sei ein Huhn und kein Mann (gallina et non vir), zu schützen —; um diesen Vorsatz auszuführen, begebe er sich, was ja an sich indifferent, weder gut noch böse, bei der angegebenen Absicht erlaubt sei, auf den Kampfplatz und gehe dort auf und ab; wenn er nun dort angegriffen werde, dürfe er sich, da es nicht anders gehe, mit den Waffen vertheidigen; das sei keine Annahme der Herausforderung, da hier der überlegte und absolute Wille dazu fehle. Ein späterer Jesuit beruft sich ausdrücklich zur Rechtfertigung seiner Lehre von der Erlaubtheit des Duells auf die herrschende Sitte und Anschauung: „Wer meine Antworten mißbilligt, der kennt die herrschende Sitte und Anschauung nicht, nach welcher es erlaubt ist, in dieser Weise seine Ehre zu schützen". — Der Pariser Doktor Perrault, der diesen Satz anführt, nennt die

Wenn diese Theorie der Absichtslenkung für das Gebiet der Ehre und dem Feinde gegenüber solche Dienste leistete, sollte man sie nicht auch andern Gebieten oder vielmehr sündigen Neigungen dienstbar machen können? An Gelegenheiten dazu konnte es nicht fehlen. Und besonders gab das geschlechtliche Leben, in welchem sich die Beispiele der Kasuisten ohnedieß mit besonderer Vorliebe bewegen, Anlaß genug dazu. So lehrt selbst noch 1834 Moullet's Moralkompendium: „Wenn sich jemand über den fleischlichen Umgang mit einer verheiratheten Frau erfreut, nicht weil sie verheirathet, sondern weil sie schön ist, indem er von dem Umstand der Ehe absieht, so involvirt nach mehreren Autoritäten diese Ergötzung nicht die Sünde des Ehebruchs. Diese Ansicht wird auch von Liguori sehr probabel genannt".[1]

Diese Methode schließt von selbst den berüchtigten Grundsatz ein von der Heiligung des Mittels durch den Zweck. Richtig verstanden spricht auch dieser Satz eine Wahrheit aus: wenn er nämlich von dem Mittel verstanden wird, welches mit dem sittlich berechtigten Zweck von selbst und als ein ihm einwohnendes Moment desselben gegeben ist. In diesem Fall ist er ein einfaches identisches Urtheil. Aber in jener Anwendung ist er von beliebigen, dem Zweck äußerlichen Mitteln gemeint, welche daher ihre sittliche Berechtigung in sich tragen müßten und nicht vom Zweck allein erhalten können. Nun ist zwar dieser Grundsatz in den Konstitutionen des Ordens nicht ausgesprochen.[2] Aber der Sache nach und auch so ziemlich den Worten nach findet er sich in verschiedenen jesuitischen Moralschriften und hat auch stets die jesuitische Praxis bestimmt. So schreibt Busenbaum[3]:

„herrschende Sitte" cette manie brutale und cette maudite coûtume. Und allerdings war unter Heinrich IV. die Duellwuth eine der schlimmsten Unsitten. Es gab Duelle, wo 10, ja 15 Streiter auf jeder Seite fochten. So glichen die Zweikämpfe kleinen Schlachten; in 18 Jahren sollen 4000 Edelleute (nach der wohl übertriebenen Angabe Priuli's 1598—1608 sogar 8000) ihr Leben verloren haben. Unter Ludwig XIII. fielen in 10 Jahren 900 Edelleute im Duell. — Dieß nach Döllinger u. Reusch I, 107 f.

1) Huber, a. a. O. S. 292 f. Doctr. mor. Jesuit. S. 277 f.

2) Wiewohl hier VII, 5 dem General Vollmacht gegeben wird, jede Todsünde in ein verdienstliches Werk umzuwandeln, so daß also der Zweck des Ordens jedes Mittel heiligt. Vgl. Wuttke I, 478.

3) Theol. mor. 1659 IV c. III dub. 7 art. 2 § 3 (in der mir vorliegenden Ausgabe v. 1716 p. 422). Um die Bedeutung dieses Satzes an das Licht zu stellen und zugleich den Einwand abzuschneiden, daß ein aus dem Zusammenhang gerissenes Wort nichts beweise, füge ich den ganzen betr. Abschnitt Busenbaums an, zugleich als einen Beleg für die Art und Weise der Beurtheilung einzelner Gewissensfragen von Seiten dieser Kasuistik. Die Ueberschrift dieses 2. Artikels lautet: Quid liceat reo circa fugam poenae. Die Antwort nun: Resp. Quando sententia est materialiter injusta, lata tamen secundum allegata et probata, etsi in conscientia non obliget, non potest reus judici positive resistere, tum ob scandalum, tum quia tali casu judex habet jus sententiam exequendi et ad id tenetur. Ita communiter Less. Sanch. etc. — Dixi positive: quia reo, etiamsi vere reus sit, licet ante et post sententiam (quoad mortem

cum finis est licitus, etiam media sunt licita. Hurtado: honestantur media ex causa finali.[1]

Die Tragweite dieses Grundsatzes mag man aus solchen Anwendungen erkennen, wie sie z. B. Busenbaum macht, wenn er die Frage behandelt[2] an aliquando liceat procurare pollutionem, und nachdem er diese Frage zuerst auf Grund der h. Schrift verneint, dann doch nach dem Gesichtspunkt des finis antwortet: licitum est ob finem honestum v. g. minuendae tentationis, sanitatis, tranquillitatis animi optare simplici affectu spontaneam et naturalem exonerationem naturae, modo desiderium illud non sit causa efficax pollutionis — der Weg vom desiderium zur causa efficax aber wird ein sehr kurzer sein —, worauf er dann noch sehr speziell auf eine Reihe einzelner besonderer Fälle dieser Materie eingeht. Es liegt auf der Hand, welch einer zweischneidigen Anwendung jener Grundsatz fähig ist. Denn ist ausschließlich die Absicht entscheidend für das beliebig gewählte Mittel, so hört z. B. ein Mord auf, ein Unrecht zu sein, wenn die Absicht eine gute, z. B. im Interesse der Kirche ist.

8. In naher Verbindung mit dieser Lehre steht die weitere von der Erlaubtheit der Mentalreservation[3] (restrictio oder reservatio mentalis), d. i. von der Täuschung, welche durch Verschweigung von Thatsachen oder hinzugedachten und vom Gegner nicht gekannten oder vorausgesetzten Bedingungen, Einschränkungen u. s. w. sowohl bei Aussagen und Erklärungen als bei Versprechungen, oder durch Zweideutigkeit der Rede hervorgerufen ist. Dieser Grundsatz[4] spielt in der

---

vel poenam morti aequivalentem v. g. perpetuum carcerem) fugere. Ratio est, quia quilibet tam magnum jus habet ad vitae suae conservationem, ut nulla potestas humana obligare possit ad eam non conservandam, si spes commoda ostendatur, nisi tamen bonum publicum aliud postulet. Less. etc. Unde resolves. — 1. Regulariter reo licet fugere, etiamsi custos carceris grave damnum inde passurus sit (saltem nisi juraverit se mansurum), quia utitur suo jure et nulli facit injuriam. Fill. etc. nisi tamen caritas aliud suadeat, ob damnum custodis praeponderans. 2. Multo magis licet fugere ne capiatur, vel etiam a ministro apprehendente se excutere, non tamen illi vim inferre, vulnerando, percutiendo etc. 3. Licet etiam, saltem in foro conscientiae custodes (praecisa vi et injuria) decipere, tradendo v. g. cibum et potum ut sopiantur, vel procurando ut absint, item vincula et carceres effringere, quia cum finis est licitus etiam media sunt licita. Et licet alii captivi per effractum parietem simul elabentur, non tenebitur de damno, quia tantum est eius causa per accidens, cum jure suo utatur. Nec refert quod leges et magistratus quidam tales effractores graviter puniant etc.

1) Andreä, „Der Zweck heiligt das Mittel" als ein Moralgrundsatz der Jesuiten dargethan. Gütersloh 1865. Wuttke I, 478.

2) III, IV, c. 2 dub. 4 (Ausg. v. 1716 p. 207 sqq.).

3) Vgl. Huber, a. a. O. 293 ff. Zöckler in P. R.-E.[2] XII, 705 ff. Wuttke I, 168 f. und die Belegstellen in (Harleß') Jesuitenspiegel S. 14 ff.

4) Von Sanchez geltend gemacht und von Filliuccius, Castro Palao, Escobar u. A. weiter ausgebildet, am ausführlichsten vom Zisterzienser Caramuel v. Lobkowicz, der seine theol. Bildung in Spanien erhalten hat († 1682), in s. Werk Haplotes de restrictionibus mentalibus disputans, Lyon 1672, begründet; aber auch von andern Nichtjesuiten vertreten, von denen besonders der Sizilianer

laxen Moral neben dem Probabilismus und Intentionalismus eine große Rolle und führte zu den ausschweifendsten Anwendungen. Alle Wahrhaftigkeit und Treue mußte dadurch erschüttert werden. Denn die willkürlichsten und speziellsten, in Gedanken hinzugefügten, Beschränkungen wurden verstattet, um Meineide u. dgl. zu rechtfertigen. Sie sind alle erlaubt ex justa causa, nämlich quando id necessarium est vel utile ad salutem corporis, honoris aut rerum familiarium. Was kann nicht alles unter diesen Kategorien untergebracht werden! Dieß hieß doch nichts anderes, als: das eigene Interesse und nicht mehr die Pflicht der Wahrhaftigkeit ist maßgebend für den Verkehr der Menschen unter einander.[1] Zwar ohne gerechte Ursache falsch zu schwören, ist Todsünde. Aber bei gerechter Ursache — und die ist eben dann vorhanden, wenn jene Interessen in Betracht kommen — sind Zweideutigkeiten, Unwahrheiten u. s. w., auch eidliche, verstattet. Und wie das von Aussagen gilt, so auch von Zusagen. Versprechen verpflichten nur dann zur Erfüllung, wenn man dabei die Absicht der Erfüllung gehabt hat; der Eidschwur bindet nur dann, wenn man ihn ernstlich gemeint hat; außerdem ist er ein zwar tadelnswerthes, aber nicht verpflichtendes Spiel.

Um etliche Beispiele anzuführen: Will jemand etwas von mir leihen, was ich ihm nicht geben mag, so darf ich sagen: ich habe es nicht, indem ich nämlich hinzudenke: um es dir zu leihen (Sanchez, Diana). Werde ich nach einem Verbrechen gefragt, dessen einziger Zeuge ich bin, so darf ich sagen: ich weiß es nicht, indem ich nämlich hinzudenke: als ein öffentlich bekanntes. Habe ich Lebensunterhalt versteckt, dessen ich bedarf, so darf ich vor Gericht schwören: ich habe nichts, indem ich hinzudenke: was ich zu entdecken verpflichtet bin (Sanchez, Diana). Man kann ex honesta causa ohne damit zu sündigen, sich eines zweideutigen Eides bedienen; man braucht z. B. ein begangenes Verbrechen dem Richter nicht zu offenbaren, wenn uns durch das Geständniß ein beträchtlicher Schaden entstände; man kann verneinen, es begangen zu haben, wenn man bei sich hinzudenkt: im Gefängniß. Ein Eheversprechen, zu dessen Erfüllung man nach einer probablen Meinung nicht verpflichtet ist, kann abgeschworen werden, wenn man dabei denkt, daß man das Versprechen nicht gemacht habe, um dadurch gebunden zu sein. Ein Gläubiger, der auf Grund

---

Antoninus Diana, † 1663, durch seine betr. Rathschläge berüchtigt geworden ist. Vgl. Zöckler, a. a. O.

1) Denique quotiescunque aliqua causa honesta se offert tegendi veritatem, poteris absque peccato uti amphibologico juramento etc. Quapropter, ut bene dicunt Sanch. Bonacin. et alii apud ipsos, etiam si rogans omnem aequivocationem vellet excludere — — exigatque juramentum dicendi veritatem sincere absque ulla aequivocatione, adhuc poteris jurare amphibologico juramento et restrictione facta. Quia subintelligere potes, te juraturum absque aequivocatione injusta. Castro Palao op. mor. de virtutibus et vitiis contrariis T. III tract. 14; Jesuitensp. Anm. 42 S. 57. Das Folgende nach Zöckler, a. a. O.

eines authentischen Dokuments sein Guthaben fordert, darf, auch wenn ihm schon ein Theil davon abgezahlt worden, dennoch schwören, daß er seine ganze Schuld noch ausstehen habe, vorausgesetzt, daß er auf andrem Weg den Rest nicht zurückerhalten kann und dabei die Schuld nicht ebenso groß denkt. Ein gegebenes Versprechen bindet nicht, wenn man nicht die Absicht hatte, sich zu verpflichten, sondern sich nur vornahm, es zu erfüllen (Escobar). Wissentlich jemanden, der dabei in gutem Glauben handelt, zum Falschschwören verleiten, ist keine Sünde, weil ja dieser unwissentlich falsch Schwörende damit nichts Böses thut (Escobar). Aus übler Gewohnheit falsch schwören, ist nur eine verzeihliche Sünde. Wer vor Gericht schwört, er werde alles, was er weiß, aussagen, ist nicht verbunden, das zu sagen, was nur er allein weiß (Less.). Wer unwissentlich eine falsche Aussage gethan hat, ist zu ihrer Zurücknahme verpflichtet, wenn er jemanden dadurch in Lebensgefahr gebracht hat; dieß jedoch nur dann, wenn es ihn selbst nicht in Gefahr bringt. Und dergleichen mehr.

Insonderheit das Gebiet des geschlechtlichen Lebens, welches von dieser Kasuistik überhaupt mit besonderer Vorliebe, und zwar oft in der unsaubersten Weise, behandelt wurde[1] — und wird —, bot reichlichen Anlaß der Anwendung.[2]

Mit diesem Kapitel der Mentalreservation ist die Vertheidigung der heimlichen Schadloshaltung von Seiten der Dienstboten, welche sich für ihre Arbeit von ihrer Herrschaft nicht genügend bezahlt glaubten[3], verwandt, welche Innocenz XI. in seinen Verwerfungssätzen (vgl. folg. S. unter Nr. 37) zu verdammen veranlaßt war.

Es gab bald keine Sünde mehr, welche durch diese Kasuistik nicht

---

1) Hierüber äußert sich — vgl. Döllinger u. Reusch I, 117 sq. — Lodovico Sergardi, ein römischer Monsignore, der bei Alexander VIII. in Ansehen stand, in einem Briefe v. 1687 unter Anderem so: Theologia, quam moralem vocant, eo fatali quodam literarum senio redacta est, ut etiam atque etiam cavendum sit, ne illam probi adolescentes aut integerrimi juvenes attingant. — Quas enim foeditates moralium autorum libri, quae dedecora publice non exponunt? Qui unquam tam sordidi centones, ut illorum paginas aequare possint? — Ipse ego, qui perditorum adolescentium princeps fui et saepe ipsam juventutem lutulentis sordibus dehonestavi, fateor non semel erubuisse inter Sanchez legendum et plus nequitiae ab illius scriptis hausisse, quam ab impudentissima qualibet pellice discere potuissem. Artis amotoriae praeceptor Naso, procax Horatius ac mollissimus Tibullus, si cum hoc auctore conferantur, educandarum virginum tirocinio apti esse videbuntur; in his saltem dicendi lepor et erudita lascivia turpitudinem dissimulat, in hoc meraca luxuries, nuda petulantia et apertus furor insanit. Sed quid de uno Sanchez verba? Bossius, Leander etc. ceterique morales theologi adeo mores legentium scriptis suis corruperunt, ut plures perdiderint isti quam flexanima Amaryllidis verba aut morientis Adonidis suspiria etc. etc.

2) Nur Ein Beispiel statt vieler: Mulier quae adulterium commisit poterit sub juramento negare commisisse, subintelligendo: ut manifestare teneatur. Castro Palao, vgl. Jesuitenspiegel S. 50. Andere Belege a. a. O. S. 31 f. 34. 54 f. Anm. 38.

3) So Laymann, Reginald, Filliucci, Lessius u. A. Vgl. Huber S. 297 u. überhaupt die Sammlung der einzelnen kasuistischen Entscheidungen S. 291 ff.

vertheidigt oder entschuldigt wurde. Wie für Meineid, Treubruch, Diebstahl u. s. w., so hatte man auch für den Mord eine Menge von Rechtfertigungen, wie Selbstvertheidigung, Ehrenrettung, Sicherung vor Anklage oder Gefährdung u. s. w. in Bereitschaft. — Selbst Abtreibung von Leibesfrucht — diese wiederholte Anklage der alten Kirche und ihrer Apologeten gegen die heidnische Welt — wußte man durch das Mittel der honesta causa zu rechtfertigen, z. B. bei einem schwangeren Mädchen, um dadurch der Schande zu entgehen.

Damit hörte der Weg zum Himmel allerdings auf, schmal zu sein, wie etliche Jesuiten gegen den Pfarrer zu Courtray, der sie darum tadelte, eingestanden, sie hätten gelehrt, der Weg sei zwar schmal, aber nicht sehr schmal (arctam quidem sed non arctissimam).[1]

Einen Blick in den Umfang dieser Verderbung der Moral lassen auch die Sätze thun, welche die Päpste Alexander VII., Innocenz XI. und Alexander VIII. zu verurtheilen veranlaßt waren. Ich füge aus Innocenz' XI. Propositiones damnatae — partim ex diversis vel libris vel thesibus seu scriptis excerptae et partim noviter adinventae — nennt sie sein Dekret v. 1679 — etliche bei. Als solche propositiones damnatae werden bezeichnet: Nr. 5: An peccet mortaliter, qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus. 6: Probabilis est, ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare praeceptum caritatis erga Deum. 34: Licet procurare abortum ante animationem foetus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur. 35: Videtur probabile omnem foetum, quamdiu in utero est carere anima rationali, et tunc primum incipere eandem habere, quum paritur, ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi. 37: Famuli et famulae domesticae possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam, quam majorem judicant salario quod recipiunt. 38: Non tenetur quis sub poena peccati mortalis restituere quod ablatum est per pauca furta, quantumcunque sit magna summa totalis. 39: Qui alium movet aut inducit ad inferendum grave damnum tertio, non tenetur ad restitutionem istius damni illati. 44: Probabile est non peccare mortaliter, qui imponit falsum crimen alicui, ut suam justitiam et honorem defendat. Et si hoc non sit probabile, vix ulla erit opinio probabilis in theologia. 49. Mollities (im Sinn von Onanie gemeint) jure naturae prohibita non est. Unde si Deus eam non interdixisset, saepe esset bona et aliquando obligatoria sub mortali. 50: Copula cum conjugata, consentiente marito non est adulterium; adeoque sufficit in confessione dicere, se esse fornicatum. 51: Famulus qui submissis humeris scienter adjuvet herum suum ascendere per fenestras ad stuprandam virginem, multoties eidem subservit deferendo scalam, aperiendo januam, aut quid simile cooperando, non peccat mortaliter, si id faciat metu notabilis detrimenti, puta ne a domino male tractetur, ne torvis oculis adspiciatur, ne domo expellatur. 57: Probabile est, sufficere attritionem naturalem, modo honestam.

1) Döllinger u. Reusch I, 290.

Damit sei es genug. Man kann einwenden, diese Sätze seien nun aber doch vom päpstlichen Stuhl verurtheilt. Aber sie sind verurtheilt, nur weil sie gelehrt worden, und wir werden sehen, daß man sich mit diesen Verurtheilungen so zurechtzufinden gewußt hat, daß die jesuitische Moral dadurch wesentlich nicht geändert worden.

9. Nicht umgehen können wir auch die jesuitische Lehre von der Volkssouveränität[1] und vom Tyrannenmord. Schon der hierarchische Gedanke des Mittelalters hatte zu einer sittlichen Geringschätzung der staatlichen Gewalt geführt. Augustin's Werk: De civitate Dei, welches die Denkweise des Mittelalters beherrschte, schien die Rechtfertigung dafür zu bieten. Gregor VII. hatte die schneidendsten Urtheile über den sündigen Ursprung der weltlichen Gewalt ausgesprochen.[2] Diese Aeußerungen hatte man unter Innocenz III. wiederholt und sich angeeignet[3]; und welchen Gebrauch dieser hievon machte, ist bekannt. Thomas Aquinas nahm diese Gedanken in sein System auf und rechtfertigte sie: sowohl jene Anschauung, nach welcher die bürgerliche Gewalt eigentlich bei der Gesammtheit sei, mit welcher man an die Antike anknüpfte und die Rousseau'sche Theorie vorbereitete, als die von der päpstlichen Allgewalt, aus welcher sich das absolute Verfügungsrecht über die Inhaber der bürgerlichen Macht ergab. Verletzt ein Fürst seine vornehmste Aufgabe, in Abhängigkeit vom Stellvertreter Christi für den Frieden zu sorgen, so hat der Papst das Recht, die Unterthanen ihres Eides zu entbinden. Die Sünde der Ketzerei verdient die Todesstrafe. Ein Fürst aber, der vom wahren Glauben abfällt, verliert eben dadurch die Herrschaft über seine Unterthanen. Das Volk als eigentlicher Inhaber der Staatsgewalt hat das Recht, einen tyrannischen Fürsten abzusetzen u. dgl.[4] Von da war nur ein kurzer Schritt bis zum Rechte der Tödtung. Thomas Aqu. scheut noch diesen Schritt. Die Logik der Jesuiten vollzog ihn. Schon auf dem Tridentinischen Konzil sprachen Lainez und Bellarmin die Volkssouveränität aus. Die Staatsgewalt — führt Bellarmin[5]

1) Vgl. Leop. Ranke, Die Idee der Volkssouverän. nach den Schriften der Jesuiten, in s. histor.-polit. Ztschr. II u. s. Gesch. der Päpste II, 179.

2) 1081 ad Herimannum Episc. Metensem: quis nesciat, reges et duces ab iis habuisse principium, qui Deum ignorantes superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares, scilicet homines, dominari caeca cupiditate et intolerabili praesumtione affectaverunt. Gieseler II, 2 S. 5.

3) Hugo Floriacensis, um 1120, tract. de regia potestate etc. Gieseler, a. a. O. S. 106.

4) Vgl. Gesch. der christl. Ethik I, 295.

5) Vgl. seine beiden Schriften: De membris ecclesiae militantis und De romano pontifice.

aus — ruht unmittelbar in der gesammten Menge als in ihrem Subjekte; sie wird nur eben von der Menge auf Einen oder Etliche übertragen, nach eigenem freiem Uebereinkommen. „Daraus folgt, daß wenn ein gültiger Grund da ist, die Menge ein Königreich in eine Aristokratie oder Demokratie oder auch umgekehrt umwandeln kann, wie es die Römer thaten.“ Diese Theorie entwickelte der spanische Jesuit Mariana weiter in seinem berüchtigt gewordenen Buch De rege et regis institutione 1598, das er dem König Philipp III. gewidmet und welches zeigen sollte, wie der jugendliche König zu erziehen sei, um sein Volk glücklich zu machen.[1] Die Entstehung der obrigkeitlichen Gewalt schildert er ganz im Sinne des Rousseau'schen contrat social. Daraus ergibt sich das Recht des Volks gegenüber dem König: es kann den König zwingen, die Gesetze zu erfüllen, die es erlassen hat. Mariana untersucht die Frage, ob es erlaubt sei, einen Tyrannen zu tödten.[2] Er lobt den Clement, der Heinrich III. ermordet hatte, und stellt folgende Sätze auf: Ein Usurpator darf von jedwedem getödtet werden. Wenn ein Fürst die Religion umstürzt, soll man sich seiner entledigen. Er darf auch getödtet werden, und jeder, der den Muth dazu hat, ist dazu berechtigt; übrigens muß die allgemeine und öffentliche Meinung sich gegen einen Fürsten aussprechen. Es ist erlaubt, ihm mit List und Nachstellung nach dem Leben zu trachten. Der Mord durch Gift ist mit weit weniger Gefahr und größerer Hoffnung auf Straflosigkeit verbunden. Wenn man den Fürsten zu vergiften vorhat, soll man das Gift nicht in die Speise mischen, sondern ihm äußerlich beibringen, in den Kleidern oder im Sattel seines Pferdes. Das Buch rief einen großen Sturm hervor. Das Parlament von Paris befahl 1610, es zu verbrennen. Noch 1716 aber erschien eine Protestation der Theologen der Sorbonne in Bezug auf das 5. Gebot, worin einer der verworfenen Lehrsätze sich gegen die hier vorgetragene Doktrin richtet.[3] Mariana war nicht der einzige, der so lehrte; er hat eine ganze Reihe von Genossen.[4] Und der Satz ist

1) Vgl. die Inhaltsübersicht dieses Buchs bei Eisele, a. a. O. S. 142 ff.

2) I, 6. Vgl. Herzog in P. R.-E.² IX, 328 f. Eisele S. 149 f.

3) Quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcunque vasallum suum vel subditum etiam per claviculasas insidias et subtiles blanditias vel adulationes, non obstante quocunque praestito juramento seu confoederatione factis cum eo non exspectata sententia vel mandato judicis cuiuscunque. Jesuitenspiegel Anm. 31 S. 51.

4) Vgl. Eisele S. 145 ff. Ein Jesuit selbst, Keller, † 1631, Rektor eines ehemaligen Jesuitenkollegiums in München, hat eine Reihe solcher Zeugnisse zusammengestellt in Tyrannicidium seu scitum catholicum de tyranni internecione

allerdings nur Folgerung der Lehre von dem Verhältniß der weltlichen Obrigkeit zur absoluten Papstgewalt im Zusammenhang mit den politischen Anschauungen, die man aus der Antike herübergenommen hatte.[1]

10. Das sittliche Urtheil über diese jesuitische Moral wurde um so mehr hervorgerufen, als sich dieselbe nicht auf die Grenzen jenes Ordens beschränkte, sondern über dieselben ausdehnte und auch in andern Orden und Kreisen Nachfolge fand. So bei dem Sizilianer Antoninus Diana † 1663 (clericus regularis)[2], welcher den Probabilismus in seiner schlimmsten Gestalt vertrat. Man darf eine geringere Sünde,

---

adversus inimicas Calviniani Ministri calumnias in societatem Jesu jactatas etc. Monachi 1611 bei Eisele S. 146 — worin er freilich zur Rechtfertigung sich auch auf Reformatoren zu berufen sucht.

1) Ich füge aus dem „Deutschen Merkur" 1885, Nr. 7: „Geschichtslügen" Einiges über dieses Thema bei. Mariana's Buch (1599 erschienen) ist nie korrigirt worden; es steht weder im röm. noch im spanischen Index. Erst in Folge der Angriffe, die das Buch den französ. Jesuiten zuzog — das Pariser Parlament ließ es im Juni 1610 verbrennen — erließ Aquaviva, † 1615, ein Dekret, worin er nicht gerade jene Lehre als falsch verurtheilt, aber den Jesuiten verbietet zu behaupten, es sei erlaubt, unter dem Vorwand der Tyrannei Fürsten zu tödten. Er sah sich 1614 veranlaßt, dieses Dekret nochmals einzuschärfen. — Ganz so wie Mariana, auf Grundlage der Lehre von der Souveränetät des Volkes hat allerdings wohl kein andrer Jesuit die Lehre von der Erlaubtheit der Tödtung eines tyrannischen Fürsten vorgetragen. Aber in der Moraltheologie des Jesuiten Emanuel Sa, † 1596, ist zu lesen: „Wer ein rechtmäßig erworbenes Gebiet tyrannisch regiert, kann nicht ohne öffentliches Urtheil abgesetzt werden; nach der Fällung des Urtheils aber kann jeder dasselbe exequiren; er kann aber von dem Volke, auch wenn dasselbe ihm ewigen Gehorsam geschworen, abgesetzt werden, wenn er, obschon ermahnt, sich nicht bessern will. Denjenigen aber, der in tyrannischer Weise die Gewalt usurpirt, kann jeder aus dem Volke tödten, wenn es keine andere Abhülfe gibt; denn er ist ein öffentlicher Feind". Das Buch von Sa ist zuerst 1595 erschienen; 1603 wurde es in Rom donec corrigatur verboten; 1608 erschien eine in Rom korrigirte Ausgabe, und sie ist in den ersten 30 Jahren 30 mal und dann noch wiederholt nachgedruckt worden, und die Jesuiten zählen Sa zu ihren klassischen Moraltheologen. Die angeführten Sätze aber stehen in diesen späteren Ausgaben ebenso wie in den vor der römischen Korrektur erschienenen. — Die späteren Jesuiten lehren nicht mehr die Souveränetät des Volkes, aber die Souveränetät des Papstes, und im Anschluß daran lehrt z. B. Martin Becanus: „Der Hohepriester Jojada hat kraft seiner hohepriesterlichen Gewalt die Königin Athalja zuerst als Königin abgesetzt, dann als Privatperson tödten lassen. Dieselbe Gewalt, welche der Hohepriester im A. Bunde hatte, hat der Papst im Neuen". Und Franz Suarez: „Wenn ein König wegen Ketzerei abgesetzt worden ist, kann er die Herrschergewalt nicht mehr rechtmäßig ausüben, kann vielmehr als Tyrann behandelt und von jedem Privatmann getödtet werden — freilich nicht, wird später hinzugefügt, von jedem beliebigen Einzelnen, wenn ihm nicht dieses geboten, oder wenn nicht in dem (Absetzungs-)Urtheil (des Papstes) ein allgemein derartiger Auftrag enthalten ist". (Die Stellen sind vollständig im „Merkur" 1879, 308; 1881, 3 abgedruckt.)

2) Resolutiones morales. Antw. 1629—37, 4 fol. u. o. Summa Diana. Lugd. 1652.

z. B. Hurerei, anrathen, um eine schwerere, z. B. Ehebruch, zu verhüten. Ferner bei dem spanisch gebildeten Zisterzienser Caramuel von Lobkowicz, † 1682[1]: es gibt nichts an sich Böses; Gott kann also auch von allen Geboten dispensiren — die Konsequenz des skotistischen Standpunkts. Oder beim Franziskaner Barthol. Mastrius v. Meldula[2], der die Mentalrestriktion in stärkster Weise vertritt. Der antiprobabilistische Dominikaner Mercorus zählt (1659) 59 Probabilisten, Terillus (1668) erklärt das Verzeichniß für unvollständig und fügt noch viele Namen bei. Es war natürlich, daß das bessere sittliche Urtheil sich gegen diese unsittliche Moral wiederholt erklärte. Der Benediktiner Mabillon († 1707) klagte, daß die heidnische Moral die christliche beschäme und daß die Gewissen so lax geworden seien, daß es fast kein Verbrechen mehr gebe, welches man nicht zu entschuldigen und zu rechtfertigen wisse.[3] Besonders hat Frankreich den Ruhm, daß es in seinem Klerus zum großen Theil dieß bessere sittliche Urtheil vertrat.[4] Die Assemblée du clergé de France vom J. 1700[5] verdammte mit Einschluß der von Alexander VII. und Innocenz XI. verdammten Sätze selbständig 127 Sätze; und um die eigentliche Wurzel dieser einzelnen Irrthümer zu treffen, verwarf sie in einer beigefügten Erklärung prinzipiell den Probabilismus: man habe immer unter mehreren Meinungen die sicherere, unter probablen die probablere zu wählen; die Ansicht, man dürfe in der Praxis einer Meinung folgen, die man nicht selbst für die probablere halte, sei eine im Alterthum unerhörte und erst im letzten Jahrhundert von gewissen wohlbekannten Theologen ersonnene, die Quelle aller vorher erwähnten Sätze; sie sei auch schon von früheren französischen Bischöfen verdammt worden. Eine zweite Erklärung bezieht sich auf die Attrition. Die Liebe Gottes sei, wie bei den Erwachsenen für den Empfang der Taufe, so auch für den Empfang des Bußsakraments nothwendig. Es war Bossuet, auf dessen Antrag diese Beschlüsse gefaßt wurden. In seiner vorher Ludwig XIV. überreichten Denkschrift sagt er über die laxe Moral: „Die laxe Moral tritt offen hervor in den Schriften einer Anzahl moderner Kasuisten, die nicht aufhören, einander zu überbieten unter Berufung auf eine angebliche Probabilität, welche, im vorigen Jahrhundert erfunden, so

1) Theol. mor. 1641 u. ö.
2) Theol. mor. 1671 u. ö.
3) Tractatus de studiis monasticis etc. 1702 p. 369.
4) Liguori bezeichnet die von ihm bekämpften „Rigoristen" oft als „die französische Partei".
5) Vgl. zum Folgenden Döllinger u. Reusch I, 273 ff.

furchtbare Fortschritte macht, daß sie die Kirche mit gänzlichem Untergang bedroht, wenn Gott dieß zulassen könnte". Die moralische Wirkung jenes Beschlusses war, wie der Jesuit Matignon zugesteht, wenigstens für Frankreich „immens". „Nach dieser Erklärung", fügt er bei, „findet man in Frankreich kaum noch einen Schriftsteller, der seine Stimme zu Gunsten des Probabilismus zu erheben wagt."[1] Es war der Geist Paskal's, des génie de Port Royal, welcher in Frankreich fortwirkte, wenn auch jene Assemblée neben der Jesuitenmoral auf der andern Seite den Jansenismus zu verurtheilen sich veranlaßt sah. Der Widerspruch ging über die Grenzen Frankreichs hinaus. Der Dominikaner Concina, † 1756, spricht in der Widmung seiner großen Theologia christiana dogmatico-moralis (1749—51, 12 Bde. in 4) an Benedikt XIV. in den stärksten Worten[2] über „den Ansturm schlechter Lehren" „in Folge der neuen Methode". „Es gibt nichts so Laxes, Unrechtes, Schändliches, um nicht zu sagen Gottloses, was jene Methode nicht mit dem wunderbaren Pinsel einer vagen und schrankenlosen Probabilität als fromm, anständig und heilig darzustellen wüßte." „Man hat einen Mittelweg gefunden, der nicht ganz breit ist — aber auch nicht schmal und enge, so daß den schlechten Neigungen der Menschen Rechnung getragen, Welt und Evangelium versöhnt und das Rauhe in ebene Straßen umgewandelt wird. Dieser Mittelweg hat vielleicht mehr Seelen der Hölle zugeführt als der breite." Es erfolgte eine Art Rückschlag in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, der Probabilismus war in Mißachtung gekommen, wie man aus zahlreichen Aeußerungen Liguori's ersehen kann. Die strengere Ansicht derer, die unter dem Scheine der Frömmigkeit und des altchristlichen Geistes getäuscht worden sind — „wenn nicht ausgesprochene, doch praktische Jansenisten" — bezeichnet er als „die Modemoral" der Gegenwart. Die Aufhebung des Jesuitenordens 1773 schien zugleich ihrer Moral einen tödtlichen Schlag versetzen zu müssen. Aber diese lebte fort in dem ihnen verwandten Liguori.

§ 15. Die Fortsetzung der Jesuitenmoral in Liguori und Anderen.

In Liguori hat die jesuitische Moral eine Erneuerung und durch seine Erhebung zum allgemeinen Kirchenlehrer kirchliche Anerkennung

1) Döllinger u. Reusch I, 282.
2) Döllinger u. Reusch I, 314 ff.

gefunden. An ihn schließen sich andere, insonderheit Gury, an, durch welchen jene Moral in der neueren Zeit für den klerikalen Unterricht die weiteste Verbreitung gefunden hat.

1. Alfonso Maria da Liguori[1], geb. 1696 bei Neapel, zuerst Jurist, dann Priester, 1732 Gründer der Kongregation der Redemptoristen (Societas S. N. Redemptoris) nach Art der Missionspriester des Vinzenz von Paula, 1749 von Benedikt XIV. bestätigt, in der Thätigkeit hiefür rastlos thätig unter täglicher Selbstgeißelung bis aufs Blut[2], mit reißenden Fortschritten — „die andern Missionen sind Belagerungen, die des Alphons aber Erstürmungen" äußerte ein Offizier —, 1762 von Klemens VIII. zum Bischof von St. Agatha der Gothen zu Neapel gemacht, 1775 als solcher resignirt, † 1787, bereits 1796 von Pius VI. für ehrwürdig erklärt, 1816 durch Pius VII. selig, 1839 durch Gregor XVI. heilig gesprochen, von Pius IX. 1871 mit der gloria posthuma ausgezeichnet und unter die doctores ecclesiae aufgenommen, neben Athanasius, Augustinus, Bernhard, Thomas Aquinas, Bonaventura u. s. w. gesetzt. „Wir wollen und beschließen, daß die Bücher, Kommentare, Abhandlungen (opuscula), kurz die Werke dieses Doktors gleich denen der übrigen Doktoren der Kirche zitirt, angeführt und erforderlichen Falls benutzt werden" u. s. w., nicht bloß weil diese Schriften im allgemeinen „voll Gelehrsamkeit und Frömmigkeit" sind, sondern speziell deßhalb, weil die Wahrheiten betreffend die unbefleckte Empfängniß der h. Gottesmutter und die Unfehlbarkeit des ex cathedra lehrenden römischen Papstes — sich darin aufs trefflichste (avec la plus grande netteté) dargelegt und durch die kräftigsten Gründe erwiesen finden.[3] Zwar was die Gelehrsamkeit betrifft, so ist nachgewiesen, daß die zahlreichen Zitate in Liguori's Schriften aus Kirchenvätern u. s. w. fast durchweg höchst unzuverlässig sind.[4] Sein Hauptwerk aber über die Marienverehrung le glorie di Maria[5] ist voll der übertriebensten Verherrlichungen und der abenteuerlichsten, zum Theil skandalösen Ge-

1) Vgl. über ihn Döllinger u. Reusch I, 356 ff. Zöckler in P. R.-E.² VIII, 676 ff.

2) Diese haben ihm aber so wenig wie einst dem Hieronymus (vgl. I, 183 in s. Brief an die Eustachium) wider die aufflammenden Regungen der Sinnlichkeit noch in s. Alter geholfen. Vgl. Döllinger u. Reusch I, 376.

3) Nach dem französ. Text des Dekrets bei Friedrich, Gesch. des Vatik. Konzils I, 568. Zöckler, a. a. O. S. 678.

4) Vgl. Döllinger u. Reusch I, 404—412.

5) Ausführliche Mittheilungen hieraus im Deutschen Merkur 1885, 361. 1886, 5. 1887, 29.

schichten.[1] Wenn er schon hierin wie in seiner Vertheidigung der Unfehlbarkeit des Papstes und Erhabenheit über dem allgemeinen Konzil (besonders gegen Febronius) sich als einen Geistesverwandten der Jesuiten zeigte, so insonderheit in seiner Moral: Theologia Moralis, 2 Bde. 4. Neap. 1753. 55, durch einen besonderen Anhang mit der Methode Busenbaum's in Einklang gesetzt, später erweitert durch eine Rechtfertigung gegen die scharfe causa probabilismi reproducta etc. des Dominikaners Patuzzi; in dieser Erweiterung oft herausgegeben.[2] Ferner das Kompendium Homo apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones. 3 Bde. 1780 u. ö.[3], außerdem verschiedene Schriften zur Vertheidigung seines Probabilismus.

2. Liguori's Moral theilt mit der jesuitischen vor Allem den Grundsatz des — wenn auch ermäßigten — **Probabilismus.** Zwar hat er seit 1762 den von ihm früher getheilten gewöhnlichen Probabilismus aufgegeben und verwarf die Ansicht, daß man der weniger probablen Meinung folgen dürfe, als zu lax, aber noch schärfer trat er dem antiprobabilistischen „Rigorismus" gegenüber, welcher den Maßstab der, wenn auch höchsten, Wahrscheinlichkeit (opinio probabilissima) verwirft und die strengere Ansicht für die sicherere erklärt

1) Den Hauptlehrsatz dieser Schrift, daß alle Gnaden Gottes nur durch die Hand der Maria ausgetheilt, und alle Menschen, die selig werden, nicht anders als durch ihre Vermittlung gerettet werden, stellt Liguori in einer populären Schrift so dar: „Wißt ihr, wie die Sachen im Himmel zugehen? Die heil. Jungfrau stellt sich vor ihren göttlichen Sohn — Mater stat ante Filium — und zeigt ihm ihren Schoß, in welchem er neun Monate eingeschlossen war, und ihre heilige Brust, an der sie ihn so oft genährt hat. Der Sohn stellt sich vor seinen göttlichen Vater — Filius stat ante Patrem — und zeigt ihm seine geöffnete Seite und seine heiligen Wunden" u. s. w. Die Schrift schließt: „Es lebe Jesus, unsre Liebe, und Maria, unsre Hoffnung". Döllinger u. Reusch I, 392. In englischen und deutschen Uebersetzungen der Glorie di Maria sind manche der skandalösesten Stellen weggelassen, und eine deutsche Ausgabe wird als „für das deutsche Volk umgearbeitet" bezeichnet. Sogar der Mainzer „Katholik" mißbilligte noch 1843 (90. 84. 295) die Verbreitung der Herrlichkeiten der Maria wegen „einzelner, fast albern zu nennender Geschichten" — allerdings im Widerspruch zur späteren offiziellen Erklärung Pius' IX. von 1871.

2) Die 9. Aufl. v. 1785 ist 1803 v. päpstl. Stuhl approbirt. Die neueste Aufl. v. Haringer, Regsb. 1879–81. 8 Bde.

3) Bearbeitungen. Institutiones morales Alphonsianae seu doctoris ecclesiae S. Alph. de Ligu. doctr. mor. ad usum scholarum accommodata cura et studio P. A. Maro, Congr. SS. Red. ed. alt. 2 TT. Rom. u. Regsb. 1886. Alphons, wird hier behauptet, habe wenigstens seit 1762 bis zu seinem Lebensende den Aequiprobabilismus definitiv adoptirt und denselben in allen theol. Werken vertreten, vor jenem Zeitpunkt aber sich noch keine entschiedene Meinung gebildet und in seinen beiden Schriften De usu moderato opinionis probabilis in concursu probabilioris dem Probabilismus nicht den Vorzug gegeben, sondern ihn nur zur Diskussion gestellt.

(„Tutiorismus"), sondern stellte nach dem Vorgang Amort's das mittlere System des Aequiprobabilismus auf.[1]

Aber der Unterschied zwischen dem Aequiprobabilismus L.s und dem gemäßigten Probabilismus ist theoretisch ein ganz geringfügiger, in der Behandlung der einzelnen Fälle aber ist L. durchweg Probabilist, wie denn auch seine Lieblingsautoren Probabilisten sind.[2] Und wie im Probabilismus so stimmt L. auch in den andern charakteristischen Lehren der Jesuitenmoral mit dieser überein. Er vertritt wie diese die Mentalrestriktion.[3] Wie jene erleichtert er den Bruch des Eides und Versprechens und erörtert die Fälle, unter denen einer, der ein Mädchen geschändet hat, nachdem er ihm, ohne daß es ihm Ernst war, die Ehe versprochen, dieses Versprechen brechen, oder ein Bräutigam, der eine Erbschaft thut, wodurch er bedeutend reicher wird als die Braut, die Verlobung aufheben kann u. dgl. m.[4] Ebenso begegnen uns die bekannten Erleichterungen des Diebstahls und wird der Fall der „äußersten Noth" im Anschluß an die jesuitischen Vorgänger mißbraucht.[5]

In der Abhandlung über das Stehlen wird weitläufig die Frage

1) In einer Erklärung vom J. 1774 formulirt er seine Ansicht so: „Ich sage: 1. Wenn die dem Gesetze günstige Meinung uns sicher als die probablere erscheint, müssen wir ihr folgen. 2. Wenn die der Freiheit günstige Meinung ebenso probabel ist, wie die dem Gesetz günstige, dürfen wir jener nicht schon darum folgen, weil sie probabel ist; denn um erlaubt zu handeln, genügt nicht die bloße Probabilität der Meinung, sondern ist eine moralische Gewißheit von der Erlaubtheit der Handlung erforderlich. — So bin ich also weder Probabilist, noch in dem Sinn Aequiprobabilist, daß ich es als an sich erlaubt erklärte, der gleich probablen Meinung zu folgen. 3. Wenn aber die der Freiheit günstige Meinung ebenso probabel ist, wie die dem Gesetz günstige, so entsteht ein berechtigter Zweifel darüber, ob das Gesetz vorhanden sei oder nicht. Man weiß also dann die Existenz des Gesetzes, welches die Handlung verbietet, nicht. Und darum kann das Gesetz in diesem Falle nicht als genügend promulgirt angesehen werden, ein nicht promulgirtes Gesetz kann aber keine sichere Verpflichtung zur Beobachtung desselben bewirken". Das gelte, wird dann ausführlich deduzirt, auch vom Naturgesetz. Döllinger u. Reusch I, 433 f.

2) Döllinger u. Reusch I, 439 f.

3) Eine Ehebrecherin kann dem Manne gegenüber den Ehebruch leugnen, indem sie denkt: ich habe ihn nicht so begangen, daß ich ihn gestehen müßte. Sie kann auch sagen, sie habe die Ehe nicht gebrochen, da dieselbe ja fortbesteht. Und wenn sie die Sünde gebeichtet hat, kann sie sagen: ich bin unschuldig. Döllnger u. Reusch I, 445.

4) A. a. O. 446 ff.

5) An Busenbaum's Satz, daß derjenige, welcher sich in äußerster Noth (in extrema necessitate) befinde, von fremdem Eigenthum so viel nehmen dürfe, als er zu seiner Rettung aus dieser Noth (z. B. vom Hungertod) bedürfe, schließt er die Frage an, ob in solchem Falle ein angesehener (honoratus) Mann, der sich schäme, zu betteln oder zu arbeiten, von fremdem Eigenthum nehmen dürfe, und bejaht die Frage für den Fall, daß die Scham, zu betteln, so groß sei, daß der Mann lieber sterben, als betteln möchte. A. a. O. 449.

behandelt, wie hoch der Betrag sein müsse, damit das Stehlen eine Todsünde sei. Es werden nach den verschiedenen Autoritäten die Taxen aufgezählt, nach welchen gegenüber von Armen, Arbeitern, Wohlhabenden, Reichen u. s. w. die Summe die Höhe einer Todsünde erreicht![1] In ähnlicher Weise geht er auf die Frage der Defraudation durch Schmuggel u. s. w. ein; oder gestattet in einem Kaufvertrage die Kaufsumme zu gering anzugeben, um eine geringere Steuer zu zahlen, freilich auf die Gefahr hin, eine Strafe bezahlen zu müssen. In der Frage der geheimen Schadloshaltung hatte sich L. mit der Verurtheilung derselben durch Innocenz XI. (Nr. 37) auseinanderzusetzen, und suchte sich mit diesem Verbot so zurecht zu finden, daß er die Schadloshaltung wenigstens in dem Falle zugesteht, wo der Dienstbote durch die Noth gezwungen sich zu einem zu geringen Lohn habe verstehen müssen.[2] Ferner findet auf ihn nicht minder Anwendung wie auf die andern Kasuisten, was wir oben[3] über die Behandlung der unsaubern Materien aus Sergardi's Aeußerungen hierüber angeführt. Endlich ist Liguori so gut wie die Andern Attritionist, indem er in der Furcht vor der göttlichen Strafgerechtigkeit auch die Hoffnung auf Verzeihung der Sünde und auf die ewige Seligkeit, somit den Anfang der Liebe, mit eingeschlossen sieht.

3. Bei dieser Aehnlichkeit mit der jesuitischen Moral muß denn auch ihre Beurtheilung dieselbe sein. So lauteten denn auch, wenn auch sehr vereinzelt, die Urtheile über L.'s Moral besonders in Frankreich ähnlich wie über jene. „Möchte doch", heißt es in einem 1827 zu Amiens erschienenen Buche,[4] „diese Moraltheologie, die vielleicht richtiger unmoralische Theologie betitelt würde, nie oder nur ganz gesäubert das Licht der Welt erblickt haben!" „Wenn seine Lehre richtig ist", erklärte Abbé Laborde 1851, „dann ist der schmale Weg des Evangeliums erbreitert oder vielmehr verlassen und der breite Weg, der zum Verderben führt, den Christen empfohlen worden." Aber die Entwicklung des modernen Romanismus ging über diese Regungen eines bessern sittlichen Geistes hinweg.

Der als Kardinal und Erzbischof von Reims 1866 verstorbene Gousset hat sich die Empfehlung und Verbreitung Liguori's besonders angelegen sein lassen. Schon 1843 wird berichtet, daß in den letzten zehn Jahren mehr als 30,000 Exemplare der großen Moral und der Auszüge daraus abgesetzt worden.

1) A. a. O. 449 ff. Nach Gury muß der Sohn eines wohlhabenden Mannes mindestens 10 Frks. stehlen, um eine Todsünde zu begehen. Dieß eine möge zur Charakteristik des Ganzen ausreichen.
2) A. a. O. S. 452. 3) S. 135 Anm. 1. 4) A. a. O. S. 468.

Er wurde herrschend in den Seminarien. Nur einzelne Stimmen — in England — wagten noch einen Tadel auszusprechen, doch nicht, ohne L. zugleich zu entschuldigen: L. sei ein Italiener gewesen und habe für die Italiener geschrieben, seine Theologie sei daher großentheils für die moralischen Bedürfnisse jenes Volkes eingerichtet; die Italiener aber seien von Natur weniger wahrheitsliebend als die Engländer[1] — was allerdings eine eigenthümliche Rechtfertigung in Sachen der Moral ist, die doch für alle Völker die gleiche sein soll. Mit der Erhebung Liguori's zum doctor ecclesiae hat sich das nun freilich geändert. Vertritt er als Italiener eine niedrigere Höhenlage als andere Völker, so sind diese nun darauf angewiesen, zu dieser herabzusteigen, statt jene zu sich zu erheben. Und natürlich; denn L. vertritt die richtige Folge der Denkungsweise, welche in der römischen Kirche zur Herrschaft gekommen war. Es sind die Nachwirkungen der skotistischen Denkungsart, welcher Gesetz identisch ist mit statutarischer Festsetzung und Freiheit mit individuellem Belieben, so daß beide, Gesetz und Freiheit, auch auf dem Gebiet der Sittlichkeit nur im Gegensatz zu einander gedacht werden. Daher die Eintheilung der Handlungen oder Möglichkeiten, je nachdem sie mehr dem Gesetz oder der Freiheit günstig sind — wie der Ausdruck dort lautet. Freilich wenn die Kirche wesentlich als Rechtsinstitut angesehen wird und alles nach ihrer Norm zu würdigen ist, so gilt auch das Sittengesetz mit dem Rechtsgesetz gleich und hängt seine Gültigkeit, wie bei diesem, davon ab, ob es „promulgirt" ist; als ob es nicht eben das Wesentliche des Sittengesetzes wäre, daß es das in sich selbst begründete und gültige ist. Und andrerseits, wenn Freiheit gleich Belieben ist, so folgt daraus ein System der Willkür, bei welchem der Verstand nach Zweckmäßigkeitsgründen die Entscheidung fällt. Diesen Charakter trägt hier die Moral an sich, d. h. sie ist Aufhebung der Moral in ihrem eigentlichen Sinn. Um diesen Preis wird die Herrschaft der kirchlichen Autorität erkauft.

4. Wir können daher denn auch die ähnlichen Arbeiten der folgenden Zeit, da sie nur Bekanntes wiederholen, übergehn und wegen der Gleichheit der Methode und des Inhalts trotz des Zeitabstands uns auf die Charakteristik einer der neuesten, auf des Jesuiten Gury Comp. theol. mor. (Rom u. Regsb. 5. Aufl. 1874 u. s. w.) um so mehr beschränken, als dieses in den meisten bischöflichen Klerikalseminaren Deutschlands, Italiens, Frankreichs, Belgiens, Englands, Nordamerikas eingeführt ist — oder wenigstens war.[2] In Anknüpfung an Liguori ist es ebenfalls in kasuistischer Methode, im Geist der jesuitischen Moral, nach dem System des Probabilismus geschrieben.[3] Um

1) So der bekannte, kürzlich verstorbene Kardinal Newman.

2) In neuester Zeit scheint Lehmkuhl's (auch Jesuit) Theol. mor. 2 Bde. Freibg. i. Br. (2. Aufl. 1883. 84) an seine Stelle zu treten.

3) Vgl. darüber Luthardt, Zur Ethik. Lpz. 1888 S. 66—80. Keller, Die Moraltheol. u. s. w. als Lehrbuch am Priesterseminar des Bisth. Basel beleuchtet. 2. Aufl. Aarau 1869. Götting, Justizr., Wo wird in dem Lehrbuch der Moraltheorie [sic] v. Gury Diebstahl, Urkundenfälschung, Ehebruch u. Meineid für erlaubt erklärt? Berl. 1882. Döllinger u. Reusch I, 472 ff.

der Bedeutung willen, die es erlangt hat, möge eine eingehendere Charakteristik dieses Buches folgen.

Gury's Komp. wurde nach seinem Tode wiederholt (zuerst 1860) von seinem Ordensgenossen Ballerini (seit 1856 Prof. der Moraltheol. in Rom) herausgegeben. Ballerini trat aber in einen gewissen Gegensatz zu Gury und Liguori, und dieß veranlaßte eine lebhafte Kontroverse zwischen ihm und den Redemptoristen, welche für ihren Ordensstifter Lig. eintraten.[1] Ball. beabsichtigte, Gury's Werk durch eine neue Ausgabe Busenbaum's zu ersetzen, starb aber darüber 1881. Palmieri wurde von den Ordensoberen beauftragt, das Begonnene fortzusetzen und zu vollenden.[2] Dieß ist jetzt das offizielle Dokument der Jesuitenmoral. Hier ist entschieden der einfache Probabilismus vertheidigt, „er brauche auch nicht aus Rücksicht auf Lig. modifizirt zu werden; er sei ein auf festen Prinzipien gestütztes und durchaus logisch zusammenhängendes wissenschaftl. System, an welchem man auch nicht (wie Lig.) einen Theil wegnehmen oder durch etwas Anderes ersetzen könne, ohne das Ganze zu verderben". Er weist die andern Ansichten auf das Allerschärfste zurück.[3] Somit ist der Probabilismus die offizielle Doktrin der Jesuiten.

Es möge nun das Referat über Gury's Moralkomp. folgen.

Gury liebt es, sich auf Autoritäten zu berufen; aber es sind fast nur nachreformatorische Theologen, welche er berücksichtigt, und mit Vorliebe jesuitische Moralisten, wie Busenbaum und Suarez — unter 45 Schriftstellern früherer Zeit 20 Jesuiten — vor allem aber Liguori. Das Buch nennt sich Kompendium der Moraltheologie, aber es ist ein Handbuch der Beichtpraxis. In der Anleitung für den Beichtstuhl geht alle Moral auf, und somit alle wissenschaftliche und systematische Behandlung unter. Dieser Zweck bestimmt denn auch den Charakter. Der Beichtiger ist nach römischem Begriff ein Richter (confessarius vel judex I § 14, 3), der über den vorliegenden Fall zu erkennen und die entsprechende Buße oder Strafe zu bestimmen hat (officium judicis I § 924). Dadurch bekommt die ganze Moral ein juristisches Gepräge; sie wird zum richterlichen Abwägen der äußeren Handlung und ihrer einzelnen Umstände, statt daß die innere Herzensstellung das Entscheidende für die sittliche Beurtheilung wäre; diese wird vielmehr aus einer sittlichen zu einer sachlichen und dinglichen. Dadurch wird bei den einzelnen Sünden, um ihre Größe zu beurtheilen, die Größe des Objekts ein wesentlicher Faktor, während dieß für die sittliche Beurtheilung oft ganz irrelevant sein kann. Die wichtigste Frage für den Richter im Beichtstuhl ist immer, ob die Sünde eine Todsünde oder eine läßliche Sünde sei. Diese Frage entscheidet sich ebenfalls nach der Größe des Objekts. Und dieß, die materia gravis in se vel ob circumstantias (I § 150, 2), wird unter den drei Stücken, die zur Todsünde gehören, zuerst genannt, vor der vollen Erkenntniß der Sündigkeit der Handlung und der vollen Zustimmung des Willens. In Folge dessen kann eine Todsünde durch die Geringfügigkeit

1) Vgl. Döllinger u. Reusch, Moralstreitigk. S. 437.

2) Ballerini S. J. Opus theol. mor. in Busenbaum medullam absolvit et ed. Domin. Palmieri ex eadem societate. Vol. I, tractatus continens generales de actibus humanis, de conscientia, de legibus, de peccatis etc. Prato 1889.

3) Vgl. Reusch in Schürer's Theol. Lit.-Zeitung 1889, Nr. 21 S. 527 ff.

des Objekts zu einer läßlichen Sünde werden (I § 153, 1), sowie umgekehrt (I § 155, 10): so daß also das Entscheidende für die sittliche Beurtheilung nicht in der innern Welt der Gesinnung, sondern in der äußern Welt der Dinge liegt. Das führt dann zur Frage, wie groß der Betrag sein muß, um einen Diebstahl zu einem großen oder kleinen, oder die Sünde zu einer Todsünde oder zu einer läßlichen zu machen. Damit beschäftigt sich I § 606 u. 607. Oder dieser Unterschied wird nach dem Maß der Zeit bestimmt, so daß es z. B. eine schwere Sünde ist, wenn man am Sonntag sogen. knechtische Arbeit in einer Ausdehnung von zwei Stunden verrichtet, bei weniger knechtischen Arbeiten aber drei Stunden dazu gehören, während es nur eine läßliche Sünde ist, wenn man an einem Feiertag etwa sechs Dienstboten jeden eine Stunde arbeiten läßt (I § 359).

Die Kasuistik aber, welche den Charakter dieser Moral bildet, behandelt die seltsamsten Fälle, z. B. ob man sich berauschen dürfe, um dem Tod zu entgehen (I § 182, 2), und um dieß entscheiden zu können, werden vorher die Zeichen eines Rausches genau aufgezählt (I § 182, 1), und welche Erscheinungen (z. B. Unsicherheit der Füße) noch nicht solche Zeichen seien. Besonders reich ist sie auf dem geschlechtlichen Gebiet. Z. B. ob eine Frau schwer sündigt, wenn sie mit entblößter Brust geht? wenn sie männliche Kleider anzieht? ob man bei Buhlerinnen im Dienst stehen darf? ob ein Mädchen vom Liebhaber Geschenke annehmen darf? (I § 239. 240). Inwieweit es Sünde ist, beim Tanz eine Frau bei der Hand zu fassen? (I § 244, 4). Inwiefern Furcht vor Lebens- oder Leibesgefahr einen Diener entschuldigt, wenn er seinem Herrn zur Hurerei behülflich ist? Ob der Diener der Buhlerin die Hausthüre öffnen darf? (I § 250, 2. 3). Statt hier ein solches Dienstverhältniß überhaupt und rund für den Christen als unsittlich zu bezeichnen, werden immer die Grenzen ausgemessen, bis zu welchen man gehen darf, ohne schwer zu sündigen. Die Frage ist nicht nach Recht und Unrecht schlechthin für einen Christen, sondern nach den Grenzen des Erlaubten. In diesen Entscheidungen aber ist nicht das Gewissen thätig, sondern der Verstand; und zwar oft ein recht sophistischer Verstand. So wenn gefragt wird (I § 285, 2): ob alle Wollustsünden in einer Kirche oder geweihtem Orte Sakrilege sind? und die Entscheidung lautet: wenn sie an jenem Orte nur beschlossen, aber außerhalb desselben ausgeführt worden sind, oder wenn sie nicht im Kirchengebäude selbst, sondern in der Sakristei, im Vorhof, im abgesonderten Glockenthurm u. s. w. vorgenommen werden, sind es keine Sakrilege. Dagegen wenn es nicht Akte der Hurerei u. dgl., sondern nur schändliche Berührungen u. ähnl. sind, ist der sakrilegische Charakter der Sünde zweifelhaft. Da sind denn natürlich die verschiedensten Ansichten probabel. So wird z. B. gefragt, ob es eine oder eine vielfache Sünde sei, alle Apostel zu lästern, und die Antwort (I § 163, 4) lautet: beides ist probabel — eine Antwort, die ungemein oft wiederkehrt (vgl. z. B. I § 311, 3. § 313. 314, 3 u. s. w.).

Das Bedürfniß eines Anhalts bei solchem Schwanken führt zum Probabilismus. Die einzelnen Sünden werden nicht sowohl gewogen als gezählt: eine Herrschaft der Majoritäten in der Moral. Eine Ansicht ist aber probabel, wenn sie auch nur fünf bis sechs rechtschaffene Theologen für sich hat, unter Umständen auch nur einen. Unter diesen Umständen wird man nicht leicht in Verlegenheit kommen, eine Meinung für probabel halten zu dürfen. Die Er-

gebnisse dieser Methode mögen an einzelnen Geboten des Dekalogs aufgezeigt werden. Beim 2. Gebot wird vom Eid und von der Wahrhaftigkeit gehandelt. Z. B. nur leicht sündigt, wer in Form eines Eides, ohne die Absicht zu schwören, lügt, weil dieß kein Eid, sondern nur eine Lüge sei mit Hinzufügung des Namens Gottes, es kann aber eine Todsünde werden, wenn die Lüge einen ernstlichen Schaden im Gefolge hat (I § 308, 1); oder Formeln wie: ich rufe Gott zum Zeugen an u. ähnl. sind Eide; dagegen: Gott weiß es, vor Gott rede ich, so wahr Gott lebt u. ähnl sind keine Eide (I § 308, 3. 4); oder (mit Berufung auf Suarez und Liguori) einen Versprechungseid nicht zu halten, ist keine schwere Schuld, wenn der Gegenstand ein geringfügiger ist (I § 313, 1). — Dem entspricht der Abschnitt über die Mentalrestriktion (den Vorbehalt in Gedanken) bei Versprechungen, Aeußerungen u. dgl. Wenn Gury den Beichtiger anleitet (I § 444, 2), daß er zu wissen leugnen soll — nämlich als Mensch —, was er doch weiß — nämlich als Beichtiger —, so wird man das doch nur eine Anweisung zu sophistischen Ausflüchten nennen dürfen, statt zur Wahrhaftigkeit. Beim 7. Gebot wird die Frage des Diebstahls und der heimlichen Kompensation, d. h. Schadloshaltung abgehandelt. Der Diebstahl ist erlaubt in „äußerster Noth". Diese extrema necessitas wird von Gury auch auf solche Fälle ausgedehnt, wo einer in wahrscheinlicher Gefahr ist, dem Tod anheimzufallen oder ein Glied zu verlieren oder in Gefangenschaft oder Krankheit zu gerathen (I § 617, 4), d. h. er macht die Thüre weit auf. Und wenn er (I § 608) das Stehlen nicht bloß da verstattet, wo es sich um eigene, sondern auch wo es sich um Hülfeleistung bei fremder Noth handelt, so ist das eine Rechtfertigung des bedenklichen Verfahrens des bekannten Krispinus und seines Lederdiebstahls. Noch bedenklicher sind die Grundsätze über heimliche Schadloshaltung (I § 620 ff.). Heimliche Schadloshaltung ist nur erlaubt, wenn es unmöglich ist, den Rechtsweg zu betreten (I § 621) — während wir doch von Christo gewiesen sind, auch das Unrecht vertragen zu können —; aber aus der Unmöglichkeit des Rechtswegs wird dann eine Schwierigkeit oder Kostspieligkeit desselben (I § 625). Den Dienstboten wird Erlaubniß gegeben (I § 623), sich heimlich schadlos zu halten, wenn sie durch Gewalt oder Furcht zu einem unbilligen Preise bestimmt oder genöthigt worden sind.

Am schlimmsten aber ist die Behandlung des 6. und 9. Gebots und überhaupt das ganze Gebiet der ehelichen und geschlechtlichen Verhältnisse. Hier thut sich eine Welt von Schmutz auf. Auch der deutsche Uebersetzer (Priester Wesselack, Regsb. 1868) hat Bedenken getragen, diese Abschnitte zu übersetzen. Schon bei den andern Materien werden die meisten Beispiele aus dem geschlechtlichen Gebiet (res venerea) genommen. Vollends die Abschnitte, welche ausdrücklich von dieser Materie handeln, überschreiten alles Maß und zeigen eine staunenswerthe Bekanntschaft mit den widerwärtigsten Verirrungen der fleischlichen Begierde. Die Behandlung ist wie sonst eine äußerlich abmessende und nach den Folgen beurtheilende. Unzüchtige Blicke sind leichtere Sünden als unzüchtige Berührungen, weil sie weniger reizen (I § 417. 418). Die ubera mulieris zu betrachten ist eine schwerere Sünde, als den Hals od. dgl., ob periculum huiusmodi adspectui annexum; die Blicke auf denudatum pectus mulieris vetulae aut junioris non adhuc formatae zu richten ist keine so schwere Sünde (I § 418, 4). Die speziellsten Angaben werden für die Beichte gefordert, z. B.

I § 431, 5: qui causavit pollutionem in altero, debet explicare in confessione, an hic sit persona sacra, conjugata, cognata etc., quia malitiam sacrilegii contraxit, vel adulterii, vel incestus etc. Oder es werden Rathschläge gegeben wie dieser I § 432, 9: licet alicui pruritum magnum patienti in verendis, illum tactu abigere, etiamsi pollutio sequatur, dummodo pruritus ille ex sanguinis acrimonia, ut ordinarie, proveniat, non vero ex libidinis ardore. Im weiteren Verlauf wird eine so genaue Beschreibung der verschiedenen Arten der Sodomie gegeben (I § 434), daß man dieß nicht einmal lateinisch abschreiben kann. Noch bedenklicher ist der Abschnitt über die Ehe (II § 744 ff.). Die Ehe ist auf der einen Seite ein „Kontrakt" zur leiblichen Geschlechtsgemeinschaft, auf der andern Seite ein Sakrament. In diese beiden Hälften bricht die Ehe auseinander. Das einigende Band der innern persönlichen Gemeinschaft fehlt. So bewegen sich denn auch die meisten Fragen im Gebiet der sogen. ehelichen Pflicht. Bis auf die circumstantiae modi vel situs (II § 911 ff.) gehen sie. Auch der situs innaturalis ist nicht sündhaft (II § 911, 3), etiam ob frigiditatem, quando innaturali situ magis excitentur u. s. w. (II § 912, 1). Ganz speziell werden die einzelnen Zeiten untersucht, in denen der actus conjugalis erlaubt sei (II § 913. 914). Immer sind es nur äußere Erwägungen — etwa die voraussichtlichen Folgen u. dgl. — nach denen die größere oder geringere Sündigkeit abgemessen wird. Oder es wird angegeben, quoties eadem nocte er geschehen kann (II § 916, 3) oder inwieweit tactus simpliciter inhonesti erlaubt seien (II § 919, 2) u. s. w. In solchen Schmutz verliert sich diese Moral in ihren Ausmessungen des Mehr oder Minder, Zulässigen oder Unzulässigen, statt diese ganze Welt des Schmutzes schlechthin zu verurtheilen, da nicht das Mehr oder Minder des Aeußeren für die sittliche Beurtheilung entscheidend ist, sondern die innere Sinnesweise.

Das sind die Konsequenzen jener äußerlichen Behandlung sittlicher Fragen, wie sie im Wesen der römischen Kirche und ihrer Abirrung vom Evangelium begründet sind. Es ist immer die alte Wurzel aller Verkehrung des Sittlichen: das Verhältniß zu Gott auf dem Wege des eigenen Verhaltens gewinnen zu wollen — eines Verhaltens, welches über die Mühseligkeit eines zersplitterten äußerlichen Thuns nicht hinaus und nie zur sicheren Gewißheit, das Richtige zu thun, kam und auch dem Verhältniß zu Gott zu keiner Gewißheit zu verhelfen vermochte. Bezeichnend hiefür ist die innere Angst seiner Seele, welche den „heiligen" Liguori trotz aller seiner Arbeit und Mühe quälte. „Er meinte, er sei ein von Gott verlassener Mann, die Hoffnung des Heils sei für ihn eine eitle Hoffnung" u. s. w. „Die dichtesten Finsternisse lagerten sich um seinen Geist und bewirkten, daß er sich in ein Meer von Sünden und Fehlern versenkt erblickte. Ueberall gewahrte er Sünde, bei jedem Schritte fürchtete er zu stürzen, die namenloseste Angst, in der Ungnade Gottes zu sein, verfolgte ihn auf allen Wegen. — Mehrmals steigerte sich seine Angst derart, daß

man fürchtete, er könne den Verstand verlieren." Er wußte keinen andern Rath, als sich immer wieder im Gehorsam fremder Autorität zu unterwerfen. Aber auch das bereitete ihm Anfechtung, wenn die eigenen Gedanken und Ueberzeugungen nicht damit übereinstimmten. Wiederholt erschien ihm, wie der Biograph berichtet, der Teufel in Gestalt ihm bekannter Personen, und suchte ihn durch allerlei Reden zur Eitelkeit, zur Verzweiflung, Glaubenszweifeln, sogar zur Einwilligung in die heftigsten Versuchungen unlauterer Natur zu verleiten.[1] Es fehlte an der Grundlage des rechten Christenlebens, der Heilsgewißheit des Glaubens an Jesum Christum, durch den wir — und nicht durch eigenes Werk — vor Gott gerecht sind. Und dieß ist der Grundmangel auch der übrigen Moral der römischen Kirche.

§ 16. Der Gegensatz der jansenistischen Moral.

Leydecker, Historia Jansenismi. Traj. 1695. Reuchlin, Gesch. v. Port Royal. 2 Bde. 1839. 44. Sainte-Beuve P. R. 5 Toms. Par. 1840—59. Gaß, Gesch. der christl. Ethik II, 1, 227 ff. Ziegler 579 ff. Reuchlin (Herzog) in P. R.-E.² VI, 481 ff.

Die Erneuerung der augustinischen Gnadenlehre durch den Jansenismus mußte diesen zum Gegensatz auch gegen die jesuitische Sittenlehre führen, gegen deren Aeußerlichkeit und Laxheit er die religiöse Innerlichkeit und den sittlichen Ernst geltend machte. Aber seine Forderung der völligen Gottesliebe vermochte die herrschende Moral nicht zum Evangelium zurückzuführen, weil auch ihm die evangelische Grunderkenntniß der Glaubensgerechtigkeit fehlte, und so erlag er tragisch dem päpstlichen Absolutismus und der Verbindung desselben mit dem staatlichen.

1. Der Jansenismus, die Erneuerung der augustinischen Gnadenlehre durch Jansen, Bischof von Ypern († 1638) in seinem nach seinem Tod herausgegebenen Lebenswerke Augustinus s. doctr. Aug. de humanae naturae sanitate, aegritudine et medicina etc. (Löwen, 3 Bde. Fol. 1640) zog ihre Konsequenzen auch für die Moral. Bei Augustinus steht die Gnade, wie wir sahen[2], nicht sowohl in Beziehung zur Vergebung der Sünde als vielmehr zum Willen, welchen sie durch ihre neuschöpferische Macht und Wirksamkeit an der Seele erneuern

1) Nach Dilgskron, Leben des h. Bischofs u. s. w. 2 Bde. Regsb. 1887, bei Döllinger u. Reusch I, 376 f.
2) Vgl. I, 197.

und zur Stufe der völligen Gottesliebe führen soll. So bildete sich, durch jenes Werk Jansen's angeregt, um diese durch das kirchliche Alterthum berechtigte Denkweise in Frankreich eine ebenso durch religiöse Innigkeit und sittlichen Ernst wie durch Aristokratie des Geistes ausgezeichnete Gemeinde, welche sich bald im Gegensatz gegen die falsche Willens- und Freiheitslehre der Jesuiten[1] wie gegen ihre probabilistische Kasuistik mit der ganzen dadurch veranlaßten Verderbung der Moral befand. Das Zisterzienserkloster Port Royal des Champs in der Nähe von Paris unter der Leitung der frommen und geistreichen Angelika Arnauld (la mère Angelique, † 1661), mit der Kolonie bedeutender und frommer Männer, welche sich um dasselbe sammelte, wurde der Mittelpunkt dieses augustinischen Gegensatzes gegen jene neukirchliche Denkweise, welche die Jesuiten vertraten. Auf Anton Arnauld's Angriff gegen ihre leichtfertige, auf ihre berüchtigte Attritionslehre sich gründende Buß- und Beichtpraxis in seiner Schrift de la fréquente communion antworteten sie damit, daß sie Innocenz X. 1653 zur Verdammung von fünf angeblich aus Jansen's Buch gezogenen Sätzen bestimmten, worüber sich die Frage erhob, ob damit Jansen's wirkliche Meinung oder nur jene Sätze verurtheilt sein sollten, d. h. die Unterscheidung der question du fait oder du droit, wie es Arnauld formulirte — eine Unterscheidung, welche aber von der päpstlichen Partei u. Alexander VII. 1656 als freventliche Auflehnung verworfen wurde. Aber in demselben Jahre begann Paskal, von Arnauld dazu angeregt, unter dem Namen Louis de Montalte seine Lettres provinciales zu veröffentlichen, welche mit ihrer ebenso satirischen wie tiefernsten Polemik gegen die jesuitische Moral, vor Allem den Probabilismus, dem Ansehen des Ordens einen solchen Schlag versetzen sollten, von dem er sich nie wieder völlig erholte. Vorübergehend schien die antiprobabilistische Partei zu siegen. Als Innocenz XI. Papst geworden, entwarfen Arnauld und Nicole 1677 eine Denunziation von 80 laxen Moralsätzen, sammelten Unterschriften dafür, um diese nach Rom zu schicken.[2] Es mußte zwar unterbleiben; aber 1679 wurden doch von Innocenz jene 65 Sätze verurtheilt, von denen früher die Rede war. Die ganze Stimmung besonders in Frankreich wurde ihrer Lehre abgeneigter. Um so schwerer hatte Port Royal den Haß der Jesuiten zu erfahren. Die

1) Speziell gegen die Lehre des Jesuiten Molina, welcher in s. Liberi arbitrii cum gratiae donis concordia 1588 das Verhältniß des freien Willens zur Gnade im Sinne der Gleichordnung faßte, „wie wenn ein paar Männer an Einem Schiffe ziehen".

2) Döllinger u. Reusch I, 36.

Nonnen mußten sich endlich beugen und jene päpstliche Bulle Innocenz' X. von 1653 anerkennen; 1709 wurde das Kloster aufgehoben und das Jahr darauf mit seiner Kirche zerstört, und selbst die Leichen der dort Begrabenen hatten noch die Rache der Feinde zu erfahren. Der Vorwurf des Jansenismus aber wurde ein bequemes Kampfmittel der Jesuiten. Jeden Gegner des Probabilismus suchten sie als Jansenisten zu verdächtigen.[1] Selbst dem Papste Innocenz XI. legten Viele diesen Schimpfnamen bei[2], und von ihrem eigenen General Gonzalez († 1705) sagten sie, er habe seine „Prinzipien" von den Jansenisten entlehnt.[3]

2. Die Fragen der Moral traten schon durch Nicole's († 1695) Essais de morale, 13 Bde. 1671 ff. u. a.[4] bestimmter in den Vordergrund, besonders aber in dem Kampf über des frommen Oratorianers Quesnel Réflexions morales sur le Nouveau Test. 2 Bde. Par. 1687.[5] Die französischen Bischöfe empfahlen das Buch, unter Andern auch Kard. Noailles, Erzbischof von Paris, nachdem er es von Bossuet hatte prüfen lassen. Aber Ludwig's XIV. Beichtvater Le Tellier zog 101 Sätze aus demselben, deren Verdammung als „ketzerisch, gefährlich und frommen Ohren ärgerlich" er von Klemens XI. durch die berüchtigte Konstitution Unigenitus 1713 erwirkte. Schon Jansen hatte mit Augustin gelehrt, daß der von der Gnade noch nicht Bekehrte nur scheinbare Tugenden habe, da erst die durch die Gnade gewirkte Liebe zu Gott die Tugenden zu Tugenden mache. So lehrte denn auch Quesnel die Ausschließlichkeit der Gnade von Seiten Gottes und die Nothwendigkeit der Liebe von Seiten der Menschen. Mit der Verdammung Quesnel's wurde diese augustinische Tradition in der Kirche verdammt und dagegen die Morallehre der Jesuiten sanktionirt. So faßten es sowohl die Jesuiten selbst wie ihre Gegner auf. Der französische Episkopat sträubte sich dagegen, die Bulle ohne Weiteres anzunehmen; etliche (ihrer vier) appellirten 1717 feierlich an ein allgemeines Konzil: durch jene Bulle werden die altkirchlichen Kanones über die Buße verletzt; „sie zerstört die festesten Grundlagen der christlichen Sittenlehre, ja das erste und größte Gebot der Liebe Gottes, indem sie Ausdrücke verdammt, in welchen die Nothwendigkeit der

1) Vgl. einzelne Beispiele bei Döllinger u. Reusch I, 291. 323. 331. 332. 344. 397 u. ö.
2) Döllinger u. Reusch I, 186.
3) A. a. O. S. 202.
4) Pfender in P. R.-E.² X, 542 ff.
5) Pfender in P. R.-E.² XII, 456 ff.

Liebe Gottes für die Bekehrung des Willens und für das sittliche Handeln hervorgehoben wird". Diesen Punkt betonte auch der Kardinal de Noailles. „Die Vertreter der verderbten Sittenlehre stützen sich auf diese Zensur, um die Grundlagen der christlichen Moral zu zerstören, um die Nothwendigkeit und Ausdehnung der Liebe Gottes zu bestreiten, welche das erste und größte Gebot des Gesetzes ist. — — Auf diese Zensur gestützt widerspricht man kühn der mit der h. Schrift und der Tradition übereinstimmenden heiligen Lehre —: daß die wenigstens anfangsweise Liebe Gottes als der Quelle aller Gerechtigkeit nothwendig ist, um in den Sakramenten der Taufe und der Buße gerechtfertigt zu werden."[1]

Man sieht aus dem Angeführten leicht, worin der Gegensatz bestand. Es ist die Liebe zu Gott, welche der Jansenismus als die Bedingung alles Guten im Handeln sowie der Rechtfertigung vor Gott forderte. Man wird dem Adel der Gesinnung und der tiefen innerlichen Frömmigkeit, die er vertrat, unwillkürlich seine Sympathie zuwenden. Frankreich hat nicht leicht edlere Geister und frömmere Seelen besessen als diesen Kreis. Er steht auf der Bahn der augustinischen Tradition in der römisch-katholischen Kirche. Aber dennoch oder vielmehr eben deßhalb ist er nicht evangelisch im eigentlichen Sinn. Es wiederholt sich doch auch hier die alte Abirrung vom Weg der evangelischen Wahrheit. Es ist der Prinzipat des Glaubens verletzt und an seine Stelle die Liebe gesetzt, d. h. das, wenn auch durch die Gnade mehr oder minder gewirkte, eigene Verhalten des Menschen. Da er nicht am richtigen Punkt der Glaubensgerechtigkeit einsetzte, vermochte er den Grundirrthum Roms nicht zu überwinden, den er vielmehr selbst theilte. Er ging als kirchengeschichtliche Erscheinung bekanntlich unter in der Schwärmerei der späteren Appellanten. Die Richtung der edleren Geister aber berührte sich mit der Mystik, welche auf dem Boden der römischen Kirche in mannigfacher Gestalt erwuchs.

§ 17. Die Mystik der romanisch-katholischen Kirche.

Heppe, Gesch. der quietist. Mystik in d. kath. Kirche. Berl. 1875.[2]

Im Gegensatz einerseits gegen die evangelische Reform, andrerseits gegen die Veräußerlichung der Kirchlichkeit und der Moral als

1) Döllinger u. Reusch I, 327 ff.
2) Diese Darstellung liegt dem Folgenden im Wesentlichen zu Grunde.

Versuch der Erneuerung und Verinnerlichung des kirchlichen Wesens und Lebens erwuchs auf dem Boden der römischen Kirche, vor allem in Spanien und auch in Frankreich, eine neue Blüthe der Mystik wesentlich quietistischer Art, welche aber die gleiche Wurzel mit den Entartungen, gegen welche sie sich wandte, theilte, da sie die mangelnde Erkenntniß der Glaubensgerechtigkeit nur durch das Streben nach der eigenen Vollkommenheit der Liebe und durch Askese zu ersetzen suchte, zum Theil auch in ihrem Ueberschwang das außerchristliche Element der pantheistischen Stimmung erneuerte.

1. In dem Maße, als Spanien durch seine Verbindung mit Deutschland von daher reformatorische Einwirkungen erfuhr, machte sich gerade dort die gegensätzliche Abwehr geltend, wie in der Inquisition und in der Pflege des Thomismus durch die beiden Soto's, so in einer neuen Blüthe der Mystik, die von Spanien aus dann auch weite Kreise in Frankreich ergriff, im Zusammenhang mit der innern Sammlung und religiösen Erneuerung der katholischen Kirche jener Zeit überhaupt, welche sich der antirömischen reformatorischen Bewegung entgegenstellte.

Zwar die häretische Mystik der Alombrados[1], d. i. Erleuchteten, welche in ihrer einseitigen Innerlichkeit die Ueberflüssigkeit der guten Werke und der Sakramente für den Frommen lehrten, und daß er von der Sünde nicht berührt werde u. s. w., und so in Gegensatz zum gesammten äußern Kirchenwesen kamen, büßte ihre Verirrung mit der Verfolgung der Inqnisition und vielfach auf dem Scheiterhaufen. Dagegen erneuerte man besonders in den Klöstern Spaniens die frühere kirchliche Mystik der Kontemplation und des innern wortlosen Gebets, der Ertödtung des Eigenwillens und der seligen Ruhe in Gott, auf dem Weg der Askese, als dem höhern „innern Weg“ neben dem „äußern Weg“ der kirchlichen Frömmigkeitsübung. Der Einfluß dieser Mystik erstreckte sich mit der Zeit über die Grenzen der römischen Kirche hinaus auch auf evangelische Kreise.

2. Schon des Minoriten Franciscus v. Osuna Andachtsbuch Abecedarium 1538 ff. mit seiner Belehrung über das passive Gebet der Liebe zu Gott hatte weite Verbreitung gefunden. Noch bedeutsamer wurde für die lehrhafte Grundlegung dieser Mystik der fromme Minorit (Reformator des Franziskanerordens) Petrus von Alcantara, † 1562, kanonisirt 1669. Seine Schrift de oratione et medi-

1) Vgl. Heppe, a. a. O. S. 42.

datione (auch mit dem Zusatz de devotione) gewann großes Ansehen und wurde viel übersetzt. Das wahre Gebet bestehe in der Ertödtung des eigenen Willens und in der völligen Ruhe der Seele in Gott, so daß alles diskursive Denken und Reflektiren darin untergehe.

3. Besonders aber fand diese Mystik Pflege und Vertretung im Karmeliterorden und ist vor allem verknüpft mit dem Namen der gefeiertsten Heiligen der spanischen Kirche Teresa de Jesus[1], geb. 1515, gest. 1582, 1662 kanonisirt, mit dem Titel doctor ecclesiae geschmückt und 1814 durch Beschluß der Cortes (neben S. Jago) zur Patronin Spaniens erhoben. Selbstbiographie oder „Buch von den Erbarmungen des Herrn"; „Weg zur Vollkommenheit"; „Seelenburg", „Gedanken über die Liebe Gottes auf Grund des Hohenlieds", und „Betrachtungen der Gebetsrufe der Seele nach der Kommunion" (diese beiden besonders nach Augustin und Bernh. v. Clairvaux); außerdem 342 Briefe und verschiedene Gedichte. Sie ist die bedeutendste Erscheinung dieser mystisch asketischen und ekstatischen Richtung, eine der bedeutendsten unter den geistlichen Schriftstellerinnen überhaupt. Der Grundgedanke ihrer Mystik, wie er in jenen Schriften vorgetragen wird, besteht in der Lehre vom Emporsteigen der Seele auf den Stufen des Herzensgebets. Die wahre Liebe, die Abkehr von der Welt und die Demuth sind die Vorbedingungen, die andächtige Betrachtung oder Kontemplation aber ist die elementare Grundform alles Gebetslebens. Dieses Herzensgebet nun, „der Weg dazu, glücklich ein Sklave der Liebe Gottes zu werden", eine „Bewässerung des geistlichen Gartens der Seele", hat vier Stufen: 1. das Gebet der Betrachtung, im Gegensatz zu aller bisherigen Lippenandacht, eine stille Sammlung und Einkehr der Seele aus dem Aeußern in ihr inwendiges Heiligthum, vor Allem in andächtiger Betrachtung der Passion Christi und daraus fließender reuiger Erkenntniß der eigenen Sündhaftigkeit; hier muß das Wasser des Gebets gleichsam noch mit eigenen Händen mühsam geschöpft werden; 2. das Gebet der Ruhe oder der Sammlung, ein gnadenweise von Gott geschenkter, charismatischer oder übernatürlicher Zustand, bei welchem wenn auch nicht die übrigen Seelenkräfte, so doch

1) Schrr. deutsch herausg. von Gallus Schwab. Sulzb. 1831. 6 Bde., 3. Ausg. v. Jocham, 3 Bde. Regsb. 1869 f. Ueber sie: Wilkens in Hilgf. Ztschr. f. wiss. Theol. 1862 S. 113 ff. Zöckler, Petr. v. Alcant., Theresia v. Avila u. Joh. v. Kreuz, e. Beitrag zur Gesch. der mönch. Contrareform. Spaniens im 16. Jahrh., in Del.-Guer. Ztschr. f. luth. Theol. u. K. 1864—1866, bes. 1865, 1 u. 2, und zum Folgenden bes. P. R.-E.² XV, 313 ff. Heppe, a. a. O. S. 10 ff.

der Wille ganz in Gott versenkt ist, mit seligem Herzensfrieden; 3. das Gebet der Vereinigung, ein bereits wesentlich ekstatischer Zustand, wo auch der Verstand gänzlich mit Gott vereinigt ist, und nur Gedächtniß und Einbildungskraft noch umherirren, ein tief in seligen Frieden eingetauchter Zustand, ein süßer Schlummer wenigstens der höheren Seelenkräfte, ein entzücktes Bewußtsein von der Liebe Gottes, aber zugleich zu äußeren Werken der Liebe, Andacht u. s. w. befähigend; 4. das Gebet der Entzückung, ein durchaus passiver oder ekstatischer Zustand (vgl. 2 Kor. 12, 2. 3); Gott überschüttet den Seelengarten plötzlich und auf einmal mit Strömen seines himmlischen Gnadenregens; alle Sinnenthätigkeit hört dabei ganz auf; Verstand, Wille, Gedächtniß und Phantasie sind gleichmäßig in Gott versenkt, gleichsam von Gott berauscht; selbst Gesicht und Sprache schwinden; dagegen werden die höheren Geisteskräfte lebendig; Leib und Seele werden von einem süßen seligen Schmerz durchzuckt, zuweilen bis zu völliger Ohnmacht und Bewußtlosigkeit, andrerseits mit einem Flug des Geistes, der auch den Leib mit ätherischer Leichtigkeit von der Erde erhebt; mit folgendem Zustand süßer Ermattung und begleitet von der Thränengnade, zuweilen auch verbunden mit Visionen des leidenden oder verherrlichten Erlösers, der heil. Dreieinigkeit, oder auch Satans, was in ihr den Gedanken erweckte, daß sie nicht nur für ihre eigenen, sondern auch für die Sünden Andrer leiden und Gott genugthun müsse.

Hier sind wirkliche geistliche Erfahrungen mit rein psychischen Vorgängen zu einem System von Zuständen verbunden, wie sie ähnlich auch auf außerchristlichem religiösen Boden vorkommen können.[1] Allerdings gewinnen diese hier christliche Gestalt dadurch, daß sie an die Person des Erlösers und an seine Leiden angeknüpft werden. Aber die durch die Betrachtung jener leidenden Liebe hervorgerufene Empfindung der Gegenliebe ist ein fast pathologisches Interesse an seiner Leidensgestalt, welches denn auch in der Nachbildung seines Lebens und Leidens, wie sie von dieser Mystik gefordert wird, entsprechende pathologische Zustände hervorruft, bis zur Nachempfindung seiner Gottverlassenheit — Vorgänge subjektiver Art, die dann nur als objektive geschaut und empfunden werden. Dieß ist allerdings eine

1) Auf brahmanischem wie muhammedanischem. St. Martin, zur Zeit der französischen Revolution ist von der „freien konfessionslosen Mystik" des portugiesischen Juden Martinez Pasquales mächtig ergriffen worden. Vgl. Nielsen, Aus dem innern Leben der kath. Kirche im 19. Jahrh. 1. Bd. 1882.

Vertretung der Innerlichkeit des religiösen Verhältnisses im Gegensatz zu einer Religiosität und Sittlichkeit bloß äußerlicher Uebungen und Werke, und verbunden vielfach mit den innigsten und erfahrensten Empfindungsäußerungen des religiösen Verhältnisses zu Gott und Christo; aber ohne die objektive Basis der Versöhnungsgewißheit in Christo, welche allein die Gesundheit auch des religiösen Gefühlslebens sichert und die richtige Stellung zur umgebenden Welt und ihren Aufgaben vermittelt.

4. Die von der h. Teresa vorgetragenen Gedanken und Anregungen übten eine weite Wirksamkeit und fanden Vertretung in einer Reihe verwandter Mystiker. Vor allem in ihrem Ordensgenossen Johannes vom Kreuz[1] 1542—1591, kanonisirt 1726, der mit ihr verbunden, wie diese von großer Gluth der mystischen Liebe zu Gott war[2], sie aber noch in der gesteigertsten Askese übertraf. Der Weg zur Vollkommenheit ist völlige Entblößung und Ausleerung der Seele von allem, bis zur Vernichtigung. Ist der Mensch zu einem wirklichen Nichts vor Gott geworden, so ist auch die Einigung der Seele mit Gott bereits vollbracht. Mit Teresa und Johann standen in Verkehr der hoch begabte Augustinermönch Fray Luis de Leon[3], † 1591, und „der Apostel Andalusiens", das „geistliche Orakel Spaniens", Juan de Avila, sowie der Dominikanerprovinzial Ludwig von Granada 1504—1588[4], der bedeutendste Prediger der damaligen katholischen Welt, und obgleich nicht eigentlich Mystiker im quietistischen Sinn, doch der angesehenste Anwalt der Mystik damals, von großer Innigkeit, dessen Andachtsbuch Guia de pecadores (Führer der Sünder) fast in alle Sprachen Europas übersetzt wurde.

5. Unter der Einwirkung der Mystik Teresa's stand auch der Vertreter der Mystik auf französischem Boden, Franz Graf v. Sales, 1576—1622, Bischof von Genf, gestorben zu Lyon, 1665 kanonisirt, und 1878 von Pius IX. zum — 19. — doctor ecclesiae er-

---

1) Seine WW. in lat. Uebers.: Opp. mystica etc. Ioannis a cruce. Col. Agripp. 1710. 3 T. 4to, deutsch von Gallus Schwab. Sulzb. 1830. Vgl. Heppe, a. a. O. S. 22 ff. Die umfassendste u. klarste Darlegung seiner Mystik ist in s. Schr. Subida del monte Carmen (Besteigung des Berges Karmel) enthalten.

2) Heppe vergleicht ihn mit Suso (Seuse).

3) Ueber ihn die Biogr. v. Wilkens. Halle 1866 u. Reusch, Luis de Leon u. die span. Inquis. Bonn 1873. 1578 von der Inquis. in sein Kloster entlassen, hat er hier Teresa's Werke herausgegeben, † 1591 als Generalvikar der Augustiner Castiliens.

4) Seine WW. 1850 in 3 Bdn. zu Madrid neu herausg.

klärt.[1] Besonders in der Leitung seiner Seelenfreundin, der jung verwittweten Frau v. Chantal (geb. 1572), der Gründerin des Ordens der Heimsuchung („Visitantinnen" nach Luk. 1, 39; zum Besuch Armer und Kranker gegründet 1610), hat er die von Teresa empfangenen Anregungen entwickelt und in den beiden Hauptwerken niedergelegt: Philothea 1608[2], und entwickelter Traité de l'amour de Dieu 1616. Auf der einen Seite ein heftiger Bekämpfer und Verstörer des Protestantismus — man rühmte ihm 72,000 Bekehrungen nach — ist er auf der andern Seite zugleich ein Vertreter mystischer Innerlichkeit und Anbahner quietistischer Mystik, der zugleich diese disziplinirte Mystik in den Dienst der kirchlichen Erneuerung auf dem Felde der weiblichen Arbeit für die Kirche stellt — ein ächter Vertreter des modernen Katholicismus auf romanischem Boden. Die Stufenleiter der mystischen Zustände sind 1. die Kontemplation — im Unterschied von der Meditation —, diese ist wie das Beriechen verschiedener Blumen nach einander, jene dagegen wie das Einschlürfen des Geruchs von der Essenz aus allen diesen Blumen, d. h. also, die Meditation ist diskursiv, die Kontemplation intuitiv —; 2. die liebreiche Sammlung (recueillement amoureux) der Seele, die konzentrirte Richtung auf die göttliche Süßigkeit; 3. die Ruhe (sainte quiétude), die Seele gegenießt die göttliche Seligkeit, rein von allem eigenen Interesse; 4. Einfließung und Zerschmelzung der Seele in Gott (escoulement et liquefaction de l'âme en Dieu) nach Hohesl. 5, 6 „meine Seele ist in mir geschmolzen" (Vulg.), „eine wahrhafte Entzückung (extase), wobei die Seele außerhalb ihrer natürlichen Grenzen befindlich in Gott gänzlich absorbirt und verschlungen ist", „im Leben untergegangen"; simple unité: die einfache Einheit oder Einigung mit Gott, ein Zustand der Resignation, in ihrer Virtuosität die heilige Gleichgültigkeit (sainte indifférence). Dieser Denkweise liegt augenscheinlich jene pantheistische Gottesvorstellung zu Grunde, wie sie durch den Neuplatonismus des Areopagiten in die Kirche gekommen ist, vermöge deren das höchste Verhältniß zu Gott die absolute Abhängigkeit und das höchste Ziel das Untergehn des Einzellebens, -empfindens, -wollens ꝛc. in dem allgemeinen Leben Gottes ist. Darauf ruht auch die Unter-

1) Herzog, P. R.-E.² IV, 668 ff., u. über s. Verhältniß zu Frau v. Chantal Ders., Deutsche Ztschr. für christl. Wissensch. u. Leben 1856. 4 ff. und P. R.-E.² XVI, 539 ff.: „Visitantinnen". Heppe, a. a. O. S. 43 ff. Die jüngste Ausg. seiner WW. Paris 1836, 4 Bde.

2) So genannt, weil an Frau v. Chantal unter dem Namen Philothée gerichtet.

scheidung, welche Franz v. Sales zwischen der hoffenden Liebe (amour d'espérance) und der reinen Liebe (charité) macht. Jene geht auf die Liebe Gottes, sofern sie für uns ist, hat also immer noch etwas Eigennütziges an sich; diese geht auf Gott um sein selbst willen (daher von ihm auch amour de bienveuillance, Liebe aus Wohlwollen, genannt). „Der Wunsch nach Heil ist gut, aber es ist noch vollkommener, nichts zu wünschen", also auch das Seelenheil nicht, sondern darauf zu verzichten.

6. Diese Mystik, welche eine Erhebung des religiösen Geistes in der nachtridentinischen Kirche bezeichnete, wurde unter diesem Gesichtspunkt von der kirchlichen Autorität willkommen geheißen und durch eine Reihe von Akten anerkannt. Petrus von Alcantara wurde 1622 selig, 1669 heilig gesprochen, ebenso wurde Teresa in jenem selben Jahr 1622 heilig gesprochen und Franz von Sales 1665, während Frau von Chantal 1665 und Johann vom Kreuz 1675 selig. Aber das änderte sich bald, in dem Maß, als der Quietismus jener Mystik offenbar wurde und damit die in ihr liegende Gefahr der Mißachtung sowohl der äußeren kirchlichen Vermittlungen des religiösen Lebens, als auch der geschichtlichen Begründung des Christenthums selbst. Die Namen Molinos, Frau von Guyon und Fénélon bezeichnen die Tragik dieser Mystik, mit welcher dieselbe vom Schauplatz abtritt, um der Herrschaft des kirchlichen Formalismus auf dem Boden der römischen Kirche Platz zu machen, ohne aber aufzuhören, stille Wirksamkeit in einzelnen Kreisen auch ihrer Gegner und über die Grenzen der Kirche Roms hinaus zu üben.

7. Was man Quietismus[1] nennt, bezeichnet nicht eine neue Erscheinung, sondern nur die Konsequenz der kirchlich anerkannten Mystik der heil. Teresa u. s. w., welche auf alle eigene Aktivität verzichtet, um in Gott unterzugehn und nur ihn in der Seele wirken zu lassen. Auch der fromme Kardinal Johannes Bona, 1609—1674, geht in seinen Andachtsbüchern — Manuductio ad coelum u. s. w. —, ohne eigentlich Quietist zu sein, diesen Weg eines Johann vom Kreuz u. A.; denn die Stufe der Kontemplation ist ihm die höchste und „das passive Gebet" das vollendete Gebet, in welchem das Leben des Christen das Leben Gottes selbst ist. Ein entschiedener Vertreter des eigentlichen Quietismus in der spanischen Kirche ist der dem „Orden von der Gnade" (ordo beatae Mariae Virginis de mercede) angehörige Mönch

1) Herzog in der 1. Aufl. der P. R.-E. XII, 425 ff. Scharling, Ztschr. f. histor. Theol. 1854 S. 55. Heppe, a. a. O.

Johannes Falconi, 1596—1638, besonders in seinem „Brief“ an eine geistliche Tochter über das vollkommene Gebet. Die Höhe des geistlichen Standes ist die Freiheit von allem Meditiren und Reflektiren und das einfache — im eigentlichen Sinn: gedankenlose — Beruhen in Gott. Inzwischen hatte die Theresianische Mystik bereits die Pyrenäen überschritten und in Frankreich Fuß gefaßt. So besonders in dem Kloster der — Theresianischen — unbeschuhten Karmeliterinnen zu Paris (1604 gegründet) und ihrer Vorsteherin Anna Garçias, in deren Armen die h. Teresa entschlafen war. Ein wirksamer literarischer Vertreter war vor allem Franz Malaval, 1627—1719 zu Marseille, in seinem vielgelesenen Hauptwerk: Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation. Höher als die Meditation steht die Kontemplation, in welcher die Seele, welche den Akt der völligen Entblößung und Vernichtigung vollzogen hat, über menschliche Vermittlung hinaus, Gott selbst reden hört und von dem Wesen desselben in seiner Einheit und Ganzheit unmittelbar berührt wird. Vertreter solcher Gedanken gab es in Frankreich noch manche andere, wie z. B. den Karmeliter Samson, geb. 1571, und den in England geborenen, aber in Frankreich, Rouen, lebenden Kapuziner Canfeld u. A., besonders den gefeierten und nach seinem Tode noch lange wirksamen Louvigny, 1602—1659.[1] Der rechte — einfältige und bloße — Glaube hält sich nicht an die einzelnen Vollkommenheiten Gottes, sondern an die Gottheit selbst, wir müssen „in das Nichts gebracht“ werden; dieß ist das „reiche Nichts“, worin Gott gefunden wird, nachdem man das Bild aller Kreatur und auch sich selbst verloren hat.[2] Diese Selbstentäußerung der Seele ist der mystische Tod derselben — der Tod der äußern, der innern Sinne, aller geistigen Aktivität. Das ist die Voraussetzung des neuen Lebens u. s. w. Außer dem Kreise aber, der sich um Louvigny gesammelt hatte, gab es in Frankreich noch unzählige in allen Ständen, welche diese Wege gingen und auf ihnen den Frieden suchten und die Vollkommenheit des jenseitigen Lebens schon in diesem. So viel auch Mode mit dabei unterlief, so diente es doch dazu, den Gedanken in weiteren Kreisen zu verbreiten, daß das wahre „geistliche Leben“ nicht sowohl in den äußern kirchlichen Uebungen und Andachten, als vielmehr im „Innern“ zu finden sei.[3] Eben hier aber lag die Gefahr des Konflikts mit der

1) Einen Auszug aus seinen Schriften veröffentlichte Tersteegen u. d. T.: „Das verborgene Leben mit Christo in Gott“ u. s. w. 1728.

2) Heppe, a. a. O. S. 90. 3) Heppe, a. a. O. S. 109.

offiziellen Kirche. Es war natürlich, daß es zu einem solchen Konflikt kam. Dieser knüpft sich an den Namen des Molinos.

8. Michael de Molinos[1], aus Arragonien, 1640—1697, ein viel aufgesuchter Beichtvater und Seelenführer[2] in Rom, auch bei Innocenz XI. (seit 1676) hochangesehen, veröffentlichte 1675 seinen Guida spirituale, „Geistlichen Wegweiser", eine Anweisung „zum innern Frieden"[3]; ferner della cotidiana communione. Höher als der Weg der Meditation ist der innere Weg der Kontemplation, in welcher die Seele in vollkommenster Selbstentäußerung mittelst des reinen, bildlosen Glaubens voll inneren Friedens in tiefer Ruhe in Gottes Gegenwart lebt. Dieß ist der Stand der Vollkommenheit. Denn die allen Begehrungen u. s. w. abgestorbene Seele überwältigt dann der göttliche Bräutigam mit einem überaus süßen, ruhigen Schlaf, in welchem passiven Stande sie ohne alle eigene Anstrengung zur vollen Vereinigung mit dem höchsten Gute kommt, so daß der Wille Gottes für sie nun Alles in Allem ist, sie nichts mehr fürchtet und hofft, und es ihr darum ganz gleich ist, ob nach dem Rathschluß Gottes ihrer der Himmel oder die Hölle wartet.[4] Der von Molinos gelehrte Weg der Vollkommenheit mußte eine Geringschätzung der äußern kirchlichen Uebungen zu Folge haben, und die Hochstellung des sog. passiven Gebets, auch Gebet des reinen Glaubens oder der Ruhe genannt, zu Geringschätzung des Wortgebets verleiten; wie andrerseits der Gebrauch der täglichen Kommunion leicht zu Mißbrauch führen konnte.[5] Und so kam es denn auch in den Kreisen, welche in Molinos ihr geistliches Haupt verehrten, vielfach zu Störungen der kirchlichen Ordnung, Geringschätzung der Messe und der öffentlichen Gottesdienste überhaupt, Mißachtung der Sakramente, insbesondere des Sakraments der Buße u. dgl. m.

---

1) Heppe, a. a. O. S. 110 ff. 260 ff. Tholuck-Zöckler, P. R.-E.² X, 156 ff.

2) Bei seiner Verhaftung in Rom 1685 fanden sich unter seinen Papieren über 20,000 Briefe vor.

3) 1687 von A. H. Francke in lat. Uebers.; von Gottfr. Arnold 1699 deutsch; von staunenswerthem Erfolg in allen Kreisen und Ständen und in den verschiedensten Ländern.

4) „Die Seele ist nämlich so in die Liebe und den Willen Gottes versunken, daß sie, wenn es Gottes Wille wäre, gern auch in die Hölle gehen würde". Heppe, a. a. O. S. 121.

5) Vgl. hierüber den Brief des Kardinal Caraccioli, Erzb. v. Neapel, 1682 an Innocenz XI. bei Heppe, a. a. O. S. 130 ff. „Es hat sich ereignet, daß Einige — — sich nicht haben entschließen können, ihren h. Rosenkranz zu beten oder auch nur das Zeichen des Kreuzes zu machen. Sie sagen, daß sie es weder thun können noch wollen, auch kein hörbares Gebet herlesen, weil sie in Gottes Nähe todt sind und die äußern Dinge nichts nützen" u. s. w.

Und gerade in den Klöstern fand die Inquisition diese Ketzerei verbreitet.[1] „Ueberall begegnete man Mönchen und Nonnen, welche ihre Rosenkränze abgelegt und die Kruzifixe und Bilder bei Seite gestellt hatten, um ausschließlich dem innern Gebet zu leben", weil dergleichen Uebungen nur für Anfänger auf dem Weg des Heils seien, die Vollkommenen dagegen hätten sich selbst der innern bildlichen Vorstellungen zu entäußern. Trotz des Widerstrebens Innocenz' XI. verfiel Molinos der Inquisition, wurde 1687 für schuldig erklärt, gottlose Lehren vorgetragen, verbreitet und ausgeübt zu haben, und 68 Sätze, welche man theils aus seinen Schriften, theils aus Erklärungen seiner Anhänger geschöpft, wurden als „ketzerisch, gotteslästerlich, frommen Ohren anstößig, keck, alle christliche Zucht untergrabend und vernichtend, als empörend" bezeichnet. Er mußte abschwören und wurde in einer Zelle des Dominikanerklosters S. Pietro in Montorio eingeschlossen. Am 29. Dez. 1697 starb er.

Etliche dieser Sätze mögen folgen, deren Formulirung freilich auf Rechnung der Inquisition zu setzen ist[2]: 1. Es ist nothwendig, sich zum Nichts zu machen und seine Seelenkräfte zu vernichtigen; und dieses ist der innere Weg. 2. Thätig wirken zu wollen ist eine Sünde gegen Gott, welcher der Alleinwirkende sein will, und darum ist es nöthig, sich in ihn ganz zu verlieren (abbandonarsi) und hernach wie ein todter Körper zu sein. 5. Dadurch, daß die Seele nichts wirket, vernichtigt sich (s'anniente) dieselbe und kehrt zu ihrem Anfang und zu ihrem Ursprung zurück, welcher ist das Wesen Gottes — alsdann sind es nicht mehr zwei geeinigte Wesen, sondern Eins allein; und so lebt und herrscht Gott in uns, und in diesem Thätigsein vernichtigt sich die Seele. 7. Die Seele darf weder an Belohnung, noch an ein Paradies, noch an die Hölle, noch an den Tod, noch an die Ewigkeit denken. 14. Wer sich dem göttlichen Willen überlassen hat, dem geziemt es nicht, Gott um irgend etwas zu bitten u. s. w. 15. Auch nicht für etwas danken, weil das eine ebenso wie das andere ein Akt des eigenen Willens ist. 21. Man muß im Gebete mit einem dunkeln und allgemeinen Glauben in Ruhe beharren und muß jeden andern, besondern und unterschiedenen Gedanken an die Eigenschaften Gottes und an die Trinität vergessen u. s. w. 25. Gebet und Resignation, Resignation und Gebet sind eins und dasselbe. 31. Man muß die (einzelnen) Tugenden verlieren. 46. Die gewaltsamen Einwirkungen (des Teufels) sind das angemessenste Mittel, um die Seele zu vernichtigen. 47. Wenn diese gewaltsamen Einwirkungen kommen, so muß man den Satan gewähren lassen, ohne selbst etwas zu thun und ohne sich anzustrengen. Man muß in seinem Nichts bleiben; und wenn auch Pollutionen et atti osceni con le mani und noch viel schlimmere Dinge eintreten, so darf man sich doch nicht beunruhigen lassen u. s. w.; denn die Seele wird dadurch nur um so erleuchteter, befestigter und reiner, und gewinnt die heilige Freiheit. Vor allem braucht man nicht zu beichten u. s. w. Denn

1) Heppe, a. a. O. S. 266. 2) Vgl. Heppe, a. a. O. S. 273 ff.

so besiegt man den Teufel und gewinnt einen Schatz des Friedens. 61. Ist die Seele zum mystischen Tod gekommen, so kann sie nicht mehr Anderes wollen als das, was Gott will, weil sie keinen Willen mehr besitzt und Gott ihr denselben genommen hat. 62. Auf dem inneren Weg gelangt man dahin, daß man unbeweglich und ununterbrochen einen unzerstörbaren Frieden genießt.

Man mag von der hier gegebenen Formulirung der Lehre Molinos' noch so viel Entstellung abziehen, so bleibt doch immerhin eine so einseitige Betonung der reinen Innerlichkeit und Gleichgültigkeit gegen die äußere Ordnung des religiösen und kirchlichen Lebens übrig, daß eine Reaktion von Seiten der kirchlichen Organe begreiflich war. Die dort gelehrte Passivität ist doch im Grunde die Verneinung des persönlichen Charakters der Religion und Religiosität. Sie wäre nur berechtigt, wenn der Mensch sich zur Gottheit verhielte, wie die an sich unberechtigte Einzelexistenz zum allein berechtigten Allgemeinen. Und dieß ist auch der zu Grunde liegende — pantheistische — Gedanke des immer wiederholten Wortes dieser gesammten Mystik: Gott ist Alles und der Mensch ist nichts.

9. Dieß ist auch die Lehre des Oratorianers Pietro Matteo Petrucci[1], 1636—1701, Bischofs von Jesi, des geistig bedeutendsten und vielleicht maßvollsten unter Molinos' Anhängern in Italien.

Indem die Seele — führt er in seiner Schrift über die mystische Kontemplation aus — auf diesem Wege zur Vereinigung mit Gott schon hier auf Erden kommen will, sucht sie dadurch sowohl eine vollkommene und innerlich befriedigende Erkenntniß des unerkennbaren Gottes als auch eine Reinheit der Seele zu erlangen, durch welche diese der Nothwendigkeit einer Reinigung durch das Fegefeuer überhoben werde. Durch die Ertödtung ihrer innern und äußern Sinne sich selbst absterbend, geht sie in den qualvollen Zustand der Verlassenheit ein, Christi Leiden nachbildend, dieselbe Höllenqual wie Christus am Kreuz erfahrend, um sagen zu können: Ich bin mit Christus gekreuzigt. Die so gereinigte, von Allem abgelöste Seele hat nun Theil an der unerschaffenen Vollkommenheit Gottes selbst.[2] Ihr Leben ist das Gebet der Ruhe, des reinen, einfachen, nackten, dunkeln Glaubens, und der reinen uninteressirten Liebe. Hier erkennt sich die Seele als bloßes Nichts, während sie in Gott allein das höchste Sein weiß.

Es war natürlich, daß solche Lehren, trotz vorübergehender Approbation seiner Schrift von Seiten der Inquisition, der kirchlichen Zensur nicht entgingen.

10. Noch bedenklicher war die Mystik der hochbegabten Madame

1) Nach Heppe, a. a. O. S. 135 ff.
2) XI, 1 ché l'anima unita più perfettamente partecipi della increata perfezzione ch'é Dio, bei Hoppe, a. a. O. S. 140.

Guyon, 1648—1717.[1] Außer ihrer Selbstbiographie sind von ihren Schriften zu nennen: Les torrens (die Ströme; „ihre schönste, wahrhaft erhabene und tiefpoetische Schrift“: Gott ist das Meer, in welches sich die Bergströme des innern Lebens ergießen und verlieren), 1683 abgefaßt; Moyen court et très facile de faire oraison 1685[2]: im Gegensatz zum äußern Formular-, Wort- und Meditationsgebet das stille kontemplative Herzensgebet ohne Worte als völlige Uebergabe an Gott und vollkommene Gelassenheit, wo auch die Sünde aufhört. Von der schwärmerischen Ueberhebung, in welcher sie sich für berufen hielt, eine Mutter der Gläubigen zu sein und geistliche Kinder in den Geburtsschmerzen innerer Seelenkämpfe wie äußerer Leiden zu gebären, ist sie in ihrer späteren Lebensperiode freier und stiller geworden.

Ihr Grundgedanke[3] ist der der Vollkommenheit, zu welcher die Menschen geschaffen sind, und welche in der Einheit mit dem Willen Gottes besteht. Der Weg dazu ist zunächst die Bekehrung, d. h. die Abkehr der Seele von den Kreaturen und Reinigung der Seele von aller Eigenheit, damit Gottes wesentliches und unerschaffenes Wort in der stille gewordenen Seele wirksam werde zuerst in den Vermögen, dann im Zentrum der Seele. Hier wird dem Menschen die wesentliche Gegenwart Gottes im Grund des Herzens zu Theil, welche die Seele zu der Höhe der Andacht führt, welche das Gebet des Schweigens, der Einfalt u. dgl. heißt. Um aber die begnadigte Seele von aller verborgenen Selbstschätzung wegen ihrer Gaben u. s. w. zu lösen und sie zu „entblößen“, nimmt ihr Gott ihre Gaben und Gnaden, die Neigung und Leichtigkeit, Gutes zu thun u. s. w., um sie auf diesem schmerzhaften Weg in der Wurzel zu reinigen; sie muß sich selbst verlieren, um hülflos und ohne Stütze der Empfindung ihres Jammers und Elends völlig preisgegeben, in den dunkeln, schauervollen Stand des mystischen Todes einzutreten, worin der alte Adam ganz untergehen soll. Sie ist in den Zustand gänzlicher Unempfindlichkeit übergegangen, gleichgültig gegen die Welt, gegen sich selbst, gegen Gott. Sie liebt nicht mehr, haßt nicht mehr, sie leidet nicht und freut sich nicht, sie thut nichts Gutes und nichts Böses, sie thut gar nichts; sie hat nichts, will nichts, ist nichts; sie steht im Stande der Vernichtigung. „In diesem Schreckenszustand,

1) Heppe, a. a. O. S. 145 ff. 283 ff. Ders., P. R.-E.[2] V, 479 ff. Vgl. auch Oeuvres spirituelles de feu Msgr. Franc. de Salignac de la Mothe Fenelon. Nouv. edit. T. I 1751, avertissement p. 81 ff.

2) Außerdem ihre Discours chrétiens et spirituels, Lettres u. s. w. und die von Peter Poiret redigirte Auslegung der Bibel: Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament etc. 1713 ff. in 20 Bdn. Die sämmtl. WW. erschienen herausg. von P. Poiret 1713—22 Amsterd. 39 Bde.; deutsch: ihr Leben Lpz. 1727, kleinere Schriften 1729, Briefe 1728—43 in 4 Bdn., Geistreiche Diskurse 2 Bde. 1730 f.; Bibelerklärungen, das A. T. 12 Bde., das N. T. 8 Bde. 1744 u. 1768—74. — Diese gingen vielfach in die Berleburger Bibel 1726—42 über, die „Ströme“ von Kosegarten 1817.

3) Das Folgende im Wesentlichen nach der ausführlichen Darstellung ihrer Lehre bei Heppe, a. a. O. S. 453 ff.

wo die Seele bereits die Hölle vor sich sieht, bringt nun dieselbe, wenn Gott sie zur Vollendung gelangen lassen will, Gott das Opfer dar, mit welchem das Erwachen der Seele zu ganz neuem Leben beginnt, nämlich das Opfer ihrer ewigen Seligkeit"[1] (nach Matth. 16, 25: Wir sollen um des Erlösers willen die Seele verlieren). Das ist das Ende ihrer Prüfungen. Denn damit ist sie untergegangen im Wesen Gottes. Sie lebt jetzt nicht mehr aus sich selbst, sondern Gott lebt, wirkt, handelt in ihr. Alles Kreatürliche ist von ihr abgestreift; immer völliger vermag sie sich nun in das unendliche Wesen Gottes zu ergießen. Je mehr sie sich aber in die Abgründe Gottes verliert, um so mehr weitet sie sich aus. In ihr erneuert sich das vollkommene Bild Jesu Christi; sie lebt innerlich sein Leben; sie würde es, wenn sie auch nichts von ihm erfahren hätte; denn sie trüge seine Erkenntniß wie in Wachs geprägt in sich. Da hört denn auch alles stürmische Verlangen nach Gott auf. Denn eine solche Seele ist mit Gott gänzlich und bleibend vereint, „ihr Leben ist mit Christo verborgen in Gott", und steht in der vollkommenen Einfachheit des Seins, so daß sie sich ebenso wenig von Gott zu unterscheiden vermag, als sich Gott von ihr unterscheidet. Die vollendete Seele weiß von Gott nur, daß er ist, und daß er schlechthin ihr Leben ist. Das Wollen der Seele ist dann das eigene Wollen Gottes; denn alle Selbstheit derselben hat aufgehört. Von einzelnen Tugenden, Tugendregeln u. s. w. kann hier nicht mehr die Rede sein. Hier gibt es nur Eine Tugend: die absolute Hingabe an Gott. Solche Seelen bedürfen keiner zukünftigen Reinigung mehr; denn sie haben hier schon alle Eigenheit abgestreift; für sie gibt es kein Purgatorium; sie sind hier schon zu der Vollendung gekommen, welche ewig währt.

Man erkennt auch hier bei aller hingebenden Innigkeit und Völligkeit ihrer Liebeshingabe an den Herrn, in der sie alle Unbill ihres Lebens und alle Ungerechtigkeit der Menschen völlig ertragen lernte, doch unschwer die pantheistische Grundlage ihrer Gedanken. Die Kreatürlichkeit, nicht bloß die Sündigkeit ist das Unrichtige; die Aufgabe daher das Untergehen des eigenen Selbst in dem allgemeinen und einfachen Wesen Gottes — eine ebenso und vielleicht noch mehr physische als sittliche Aufgabe der individuellen Selbstvernichtung, welche um so schmerzvoller ist, je unmöglicher sie ist, weil sie zur eigenen Existenz selbst im Widerspruch steht. Daß Bossuet sie nicht verstehen zu können erklärte, ist leicht begreiflich. Und so tadelnswerth sein Verhalten gegen sie war, so begründet war doch sein Widerspruch. Mit ihrem Schicksal ist auch das ihres geistlichen Freundes und nüchterneren Vertheidigers Fénélon verknüpft.

11. Fénélon[2], François de Salignac de la Motte, 1651—1715,

---

1) Heppe, a. a. O. S. 466.

2) Eine Auswahl seiner WW.: Oeuvres spirituelles etc. 4 Bde. 12mo 1751. Außerdem in Ausgaben in fol. u. in 4to: 1787—92, Paris, 9 Bde. in 4⁰ (unvollständig); 1810, Paris, 10 Bde. 8vo; 1809—11, Toulouse, 19 Bde. 12mo; die

Erzbischof von Cambrai, in die Verhandlungen Bossuet's mit Frau von Guyon verwickelt, wurde dadurch veranlaßt, der Schrift Bossuet's Instructions sur les états d'oraison 1697 seine berühmten Maximes des Saints sur la vie interieure entgegenzustellen, zu deren Rechtfertigung er dann noch seine Explication des maximes des Saints schrieb, worin die besonders angefochtenen Lehren von der contemplation passive, der oraison interieure, der foi nue und dem amour désinteressé als bereits in den Schriften der h. Teresa begründet nachwies, und dann noch Bossuet's Relation du quiétisme 1698 später seine Réponse entgegensetzte. Das Thema der Maximes ist die „reine" oder „uninteressirte" Liebe", als einer in der Kirche stets gelehrten und von ihr approbirten Wahrheit. Sie ist ein habitueller Zustand der Vollkommenheit, welche von dem Motiv der Hoffnung auf die ewige Seligkeit völlig getrennt ist, und deßhalb Gott auch dann lieben würde, wenn er wollte, daß die Seele in alle Ewigkeit die Qual der Verdammniß erleiden sollte, und welche daher Gott auch dann liebt, wenn Gott nicht wüßte, daß die Seele ihn liebt. Indem so die Seele alles eigene Interesse opfert, vollbringt sie zu ihrer Vollendung dasselbe Werk, welches Christus für ihre Erlösung überhaupt am Kreuze vollbracht hat. Diese Liebe ist der Stand vollkommener Reinheit — abgesehen von den täglich vorkommenden läßlichen Sünden, welche gegen jene sofort verschwinden; die Ruhe der vollendeten Seele, das passive Gebet (oraison passive, de quiétude), die passive Kontemplation, welche es nicht mit einzelnen Begriffen von Gott zu thun hat, sondern mit dem Wesen Gottes selbst als einer unterschiedslosen Einfachheit und Vollkommenheit. Es war nicht unberechtigt, wenn Bossuet hierin mehr theologischen Platonismus als christliche Religion fand.[1] Nicht minder hat man Fénélon's Lehre vom beständigen Zustand vollkommener Liebe und schlechthiniger Ruhe in Gott, welche auf Erden möglich, wenigstens für die Geförbertsten erreichbar sei, mit Recht entgegengehalten, daß damit die Pflicht beständigen Wachens und Kämpfens verkannt, wenigstens in den Schatten gestellt und ein ungesunder Stand beschau-

---

relig. Schriften deutsch v. Silbert 1837—39, 4 Bde. Biographien v. Hunnius 1873, Wunderlich 1873. Vgl. Heppe, a. a. O. S. 386 ff. G. V. Lechler, P. R.-E.² IV, S. 522 ff. Avertissement im 1. Bd. der oben gen. Oeuvres spirituelles p. 9—132.

1) Une religion qui se bornerait à ne contempler Dieu que sous le rapport de sa toute perfection, sans l'invoquer sous le rapport de sa toute bonté, ne serait plus le christianisme; ce ne serait même pas une religion, ce ne serait qu'une sorte de Platonisme théologique.

licher Ruhe empfohlen worden sei. Rom hat 1699 23 aus den Maximes des Saints entnommene Sätze als „irrig" (nicht: häretisch) verworfen und Fénélon in Folge dessen selbst sein Buch verdammt und verbrannt. Er ordnete sein Gewissen in ächt katholischer Obedienz dem Papste als dem obersten Leiter der Seelen unter.[1] Damit war dieser quietistischen Mystik in der Kirche Roms das Recht abgesprochen.

Um an Beispielen zu zeigen, mit welcher eindringenden Macht der Innigkeit und Beredtsamkeit des Herzens Fénélon von der Liebe zu Gott und ihrer innern Beseligung reden konnte, mögen hier etliche Stellen aus seinen Briefen folgen. Oeuvres spirituelles etc. Nouvelle édition T. III p. 57ff: Ne rien aimer, ce n'est pas vivre; n'aimer que faiblement, c'est languir plutôt que vivre. Toutes les plus folles passions qui transportent les hommes, ne sont que le vrai amour déplacé, qui s'est égaré loin de son centre. Dieu nous a faits pour vivre de lui et de son amour. Nous sommes nés pour être brulés et nourris tout ensemble de cet amour, comme un flambeau pour se consumer devant celui qui l'éclaire. Voilà cette bienheureuse flamme de vie, que Dieu a allumée au fond de notre coeur. Toute autre vie n'est que mort. Il faut donc aimer. — Mais qu'aimerez-vous? Ce qui ne vous aime point sincèrement? Ce qui n'est point aimable? Ce qui nous échappe comme une ombre qu'on voudrait saisir? Qu'aimerez-vous dans le monde? — — — Que ferez-vous donc? N'aimerez-vous rien? Vivrez-vous sans vie, plutôt que d'aimer Dieu qui vous aime, qui veut que vous l'aimiez, et qui ne veut vous avoir tout à lui que pour se donner tout entier à vous? Craignez-vous qu'avec ce trésor il puisse vous manquer quelque chose? Croyez-vous que le Dieu infini ne pourra pas remplir et rassasier votre coeur? Défiez-vous de vous-même et de toutes les créatures ensemble: ce n'est qu'un néant, qui ne saurait suffire au coeur de l'homme fait pour Dieu. Mais ne vous défiez jamais de celui qui est lui seul tout bien et qui vous dégoûte miséricordieusement de tout le reste, pour vous forcer à revenir à lui. p. 341: Heureuse l'âme qui se tait pour n'écouter que lui (sc. Dieu). — Le coeur de l'homme ne parle jamais si parfaitement que quand il se montre et se livre parfaitement à Dieu. C'est tout dire sans parole distincte, que de s'exposer au regard divin et que de s'abandonner à toute volonté du Bien-aimé. De même, Dieu dit tout sans parole, quand il montre sa verité et son amour. Aimez, et vous avez tout dit. Laissez-vous à l'amour infini, et vous avez tout écouté et tout compris. — p. 78: Il faut sortir de nous-mêmes, pour être capables de nous donner à Dieu. — Ainsi notre coeur blessé dans la partie la plus intime, troublé dans ses attaches les plus douces, les plus honnêtes, les plus innocentes, sent bien qu'il ne peut plus se tenir en soi-même et s'échappe de soi-

1) Ma conscience est déchargée dans celle de mon directeur, sagte er. Kurz vor seiner letzten Krankheit, den 6. Dez. 1714, schrieb er an eine Dame: Je ne cherche qu'à être sans jugement et sans volonté propre dans les mains de l'Eglise notre Sainte Mère. Am letzten Tage vor seinem Tode, nach Empfang der letzten Oelung, den 6. Jan. 1715, schrieb er an den Beichtvater des Königs: Je n'ai jamais eu que docilité pour l'Eglise qu'horreur des nouveautés qu'on m'a imputées. J'ai reçu la condemnation de mon livre avec la simplicité la plus absolue.

même pour aller à Dieu. T. IV p. 178: Aimons et ne vivons plus que d'amour. p. 179: Vivons d'oraison dans toute la journée. Cette oraison ou vie d'amour qui est la mort à nous-mêmes. C'est là, Madame, ce qui vous donnera une paix profonde. p. 7: Raisonnez peu, mais aimez beaucoup. p. 80: Quand Ste Therese fit son engagement, elle dit qu'il lui prit un tremblement comme des convulsions et qu'elle crut que tous les os de son corps étaient déboîtés. Apprenez, dit-elle, par mon exemple, à ne rien craindre quand vous vous donnez à Dieu. En effet, cette première horreur fut suivie d'une paix et d'une sainteté qui ont été la merveille de ces derniers tems. In ähnlicher Weise wiederholten sich stets diese psychologischen Reflexionen über die völlige Uebergabe an Gott und Gottgelassenheit. Es ist das feinste und innerlichste Leben der Werke. Dieses Leben der willenlosen Liebe, Gehorsams u. s. w. Aber interessant ist zu sehen, wie Fénélon keinen Rath weiß wider die mit diesem Heilsweg der Liebe, die von der Glaubensgerechtigkeit nichts weiß, unzertrennlich verbundene Ungewißheit der Gnade und des Heils. Z. B. III p. 71: Dieu veut nous tenir dans l'obscurité et dans l'incertitude sur notre justice. p. 72: Que faire dans cette profonde nuit? Ce qui dépend de nous et nous en contenter. Cette conduite de fidélité et de paix tout ensemble, dans une si pénible incertitude, est le plus grand martyre des âmes qui sont vives et sensibles pour les choses de Dieu. Il est vrai qu'il y a, malgré l'obscurité du pélerinage, certaines apparences sans certitude, qui servent à nourrir dans le coeur une humble confiance, qu'on est en état de grâce. p. 76: Man muß nicht Gewißheiten haben wollen, qu'on sait bien que Dieu n'a pas voulu y mettre: ce serait passer sa vie à raisonner sur les opérations de la grâce, sans oser jamais s'y abandonner pour la laisser opérer en nous. — Raisonnez peu et faites beaucoup. — Also es gibt keine Gewißheit, und wir sollen keine haben wollen, sondern uns lediglich Gott überlassen. Das aber ist die Selbstkritik dieser kath. Theorie eines Christenlebens der angeblich vollkommenen Liebe.

12. Allerdings vermochte diese Mystik nicht — um das eigene Schlußurtheil zu sprechen — den Irrthum der katholischen Moral zu heilen; denn sie war selbst auch eine Erscheinung dieses Irrthums, wenn auch in anderer und verfeinerter Gestalt. Sie geht nicht minder wie jene mit Werken um, zwar nicht mit den einzelnen Werken der gewöhnlichen kirchlichen Christlichkeit und Sittlichkeit, auf welche sie vielmehr stolz herabsieht, aber mit dem Werk des eigenen Opfers. Denn worin sie ihre Gerechtigkeit und Vollkommenheit sucht[1], ist das Opfer des eigenen Selbst, das sie Gott darbringt, nur eben nach dem Vorbild Christi. Diese Wiederholung des Opfers Christi, wie im Meßopfer, gilt als das Höchste; nicht was in Christo geschichtlich verwirklicht und gegeben ist, die Gabe, die uns Gott auf dem Weg der Heilsgeschichte entgegengebracht hat und in den Gnadenmitteln stets

1) „Denn die Uebung der reinen Liebe ist der verdienstlichste aller Akte der christl. Gerechtigkeit", schreibt Fénélon in der Explic. des maximes art. 45.

entgegenbringt — also eine, wenn auch noch so verfeinerte, doctrina legis, nicht evangelii. Damit verliert auch Christus seine unbedingte und bleibende Bedeutung und wird nur eine Durchgangsstufe und ein Vorbild, das wir nachzubilden und mit seinem Leiden mitzuleiden und es bis zu seiner Verlassenheit in uns hervorzurufen haben. So setzt sich das geschichtlich vermittelte Verhältniß um in eine bloße innere Zuständlichkeit. Denn wenn auch Gott als Objekt der Kontemplation und der vollkommenen Liebe bezeichnet und der Name Jesu stets gefeiert wird, so werden diese doch ihrer konkreten Bestimmtheit entnommen. Denn als das Höchste in Gott gilt bei jener reinen und uneigennützigen Liebe nicht, wie bei der Hoffnung oder der hoffenden Liebe, die Güte Gottes, wie sie in Beziehung zu uns steht, sondern die Güte oder Schönheit oder Vollkommenheit Gottes einfach und abgesondert in sich selbst, ohne alle Beziehung auf uns. Das heißt aber den persönlichen Charakter des Verhältnisses zu Gott aufheben in eine bloße Stimmungszuständlichkeit und schließlich die Persönlichkeit selbst verneinen. Darin kommt der zu Grunde liegende Irrthum des pantheistischen Neuplatonismus zu Tage. „Ich bin nichts, Gott ist alles.“ [1] Dieß oft wiederholte Wort wird so aus einem Wort religiöser Demuth zum Ausdruck jenes falschen Gottesbegriffs und seiner Konsequenzen, welche die religiöse Aktivität aufheben. An deren Stelle tritt die qualvolle innerliche Zerarbeitung, in welcher die Seele sich zu vernichtigen sucht, um in Gott unterzugehen und mit ihm eins zu werden. Und auf Grund dieser vermeintlichen Einheit mit Gott gelten alle eignen Gedanken, Phantasien, Träume u. s. w. als direkte Offenbarungen Gottes. So geht die Nüchternheit und Gesundheit des religiösen Lebens unter in einem willkürlichen Gefühls- und Phantasieleben, das sich zwar in einem Kloster oder in gesicherter gesellschaftlicher Stellung oder auch selbsterwählter Abgezogenheit führen ließ, aber gegenüber den praktischen Aufgaben des täglichen Arbeitslebens in der Welt nicht durchzuführen war, noch weniger sich als die sittliche Kraft desselben für diejenigen, welche mit ihrer Hände Arbeit ihr Brod verdienen mußten, zu erweisen vermochte. Aber was soll ein Christenthum, das der Mann mit schwieligen Händen nicht brauchen kann? Dennoch erweckte der Geist der Selbstverleugnung, der in dieser Mystik waltete, um dieselbe Zeit eine reiche Blüthe neuer

1) So z. B. der neapolit. Quietist Caraccioli an Innocenz XI. „Ich finde kein Ich mehr; es gibt kein anderes Ich als Gott“, dieß Wort der heil. Katharina v. Genua führt Fénélon billigend an.

Liebesthätigkeit, hingebender Selbstverleugnung gegenüber den Armen und Kranken innerhalb der christlichen Gesellschaft.

§ 18. Die neue Werkthätigkeit auf dem Boden der katholischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts.

Vgl. zum Folgenden Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit seit der Reformation. Stuttg. 1890.

Mit der Erneuerung des religiösen Lebens in der nachtridentinischen katholischen Kirche ging Hand in Hand auch eine neue Blüte christlicher Liebesthätigkeit auf den verschiedensten Gebieten, besonders durch Verwendung weiblicher Kräfte im Dienst der Kirche.

1. Mit dem Ausscheiden der germanischen Völker im Großen und Ganzen aus dem Zusammenhang der Kirche Roms erhielt diese ihr Schwergewicht in den romanischen Ländern. Das prägte der nachtridentinischen katholischen Kirche ihren eigenthümlichen neukatholischen Charakter auf. Die Kirche Roms suchte dem protestantischen Gegensatz gegenüber ihre Kraft in der einheitlichen Zusammenfassung. Den romanischen Völkern aber liegt die Disziplinirung der Lebensäußerungen viel näher als den germanischen So fiel denn auch die neue Frömmigkeit dieser Disziplinirung anheim. Der Charakter der neuen Frömmigkeit war der eines gesteigerten Gefühlslebens in schwärmerischer Form bis zur Exaltation. Die Helden des modernen Katholicismus machen mehrfach ein Stadium einer an den Irrsinn streifenden Ekstase durch[1], und einen schwärmerischen Charakter tragen die meisten Vertreter und Vertreterinnen der neuen Mystik an sich. Der romanische Geist des modernen Katholicismus hat diese Schwärmerei disziplinirt uud in den Dienst der Arbeit gestellt. Wenn die Liebesthätigkeit in früherer Zeit das Wohl der eigenen Seele durch die Almosen u. s. w. suchte, mehr als das Wohl der Unterstützten, so tritt an die Stelle dieses Interesses nun der Dienst an den Bedürftigen; aber das Bestimmende hiebei war das Interesse der Kirche und ihrer Herrschaft. Es ist die Kirche der gegenreformatorischen Restauration, die sich darin offenbart. Für ihren Zweck wurde die Steigerung des religiösen Lebens in Dienst genommen. Die Kontemplation u. s. w. hatte sich der Thätigkeit unterzuordenen. Darin besteht das Charakteristische des neuen Jesuitenordens. Und dieß wurde bestimmend für

1) Wie Johann von Gott und Ignatius von Loyola, vgl. Uhlhorn, a. a. O. S. 181.

das religiös-sittliche Leben des modernen Katholicismus überhaupt. Spanien zuerst und dann Frankreich drücken ihm sein Gepräge auf. Deutschland tritt zurück. Soweit es sich betheiligt, folgt es Impulsen von dort her, nicht eigenen. Denn es ist im Grunde doch, auch soweit es bei der alten Kirche blieb oder zu ihr zurückkehrte, protestantisirt.

2. Eine Reihe von christlichen Liebesthätigkeiten erwuchs auf dem Boden der Kirche der Gegenreformation, denen wir trotz der gegenreformatorischen Tendenz unsere Anerkennung nicht versagen können, und mit denen sie der evangelischen Kirche des in jenem traurigen Kriege zertretenen Deutschlands vorangegangen ist. Johann von Gott[1] † 1550, wie Johann Ciudad später ehrenhalber genannt wurde, nach einem abenteuerlichen und ausschweifenden Leben durch den Bußprediger Juan d'Avila bekehrt und an die Arbeit der Barmherzigkeit gewiesen, wird der Stifter der barmherzigen Brüder. An ihn reihten sich Karl Borromeo und die Fortsetzer seines Werkes, Franz von Sales und Vinzenz von Paulo. Wenn bei jenem ersten der gegenreformatorische Charakter noch nicht hervortritt, so ist dieß um so mehr bei diesen dreien der Fall, welche ebenso große Ketzerbestreiter und Ketzerbekehrer, wie Größen der christlichen Liebesarbeit waren.[2] Alle drei haben das weibliche Geschlecht in die Mitarbeit der Kirche genommen und zu Hauptträgerinnen ihrer Liebesthätigkeit gemacht. Diese bedeutsame Stellung der Frauen ist charakteristisch für die römische Kirche der neueren Zeit geworden. Wie sich die neue Mystik zum großen Theil an Frauen knüpft, wie Teresa de Jesus und Frau von Guyon, so wird auch diese Arbeit vorzugsweise in die Hände von Frauen gelegt. Karl Borromeo begann damit, indem er sich die Förderung der Ursulinerinnen und ihre Verwendung für den Unterricht, worin sie zahlreiche Nachfolge fanden, angelegen sein ließ. Franz von Sales benutzte Frau von Chantal für seine Stiftung der Salesianerinnen oder Visitantinnen — die sich dann aber vom Besuch der Kranken und Armen auf die weibliche Erziehung zurückzuziehen hatten — während der thatkräftige Vinzenz von Paulo durch Madame Le Gras der Begründer der weithin wirksamen und einflußreichen barmherzigen Schwestern (filles de la charité) wurde. Aber auch bei diesen Arbeiten ist der Gedanke des zu erwerbenden Verdienstes bei Gott, also jene alte Grundverkehrung des religiösen Verhältnisses zu Gott maßgebend,

1) Uhlhorn, a. a. O. S. 180 f.
2) Uhlhorn, a. a. O. S. 184.

der treibende Gedanke, entsprechend dem gegenreformatorischen Charakter der nachtridentinischen Kirche, die Bekehrung der Protestanten, und der sittliche Werth der Arbeit wird in dem Opfer gesucht, das man mit diesem Dienst Gott darbringt. Wie die h. Paula, die Freundin des Hieronymus, ihre weinenden Kinder verließ, um sich nach Bethlehem zurückzuziehen[1], so trennte z. B. Frau von Chantal sich von ihren Kindern und schritt über den Leib ihres jüngsten Sohnes, der die Mutter nicht von sich lassen wollte, und sich deshalb auf die Thürschwelle gelegt hatte, hinweg, um sich dem Bischof Franz von Sales für seinen beabsichtigten Orden zur Verfügung zu stellen. Es ist der alte Weg des selbsterwählten Opfers und der Mißachtung der Schöpfungsordnung im vermeintlichen Interesse des Heiligungslebens. Das wiederholt sich stets und bis heute. Nach Vater und Mutter nicht zu fragen, um jenen Weg nach eigenen Gedanken oder nach einer vermeintlichen Weisung Gottes zu gehen, „gehört zum Opfer", wie der oft wiederholte Ausdruck lautet. Und so rächt sich denn auch dieser Irrthum in den Wirkungen auf das Ganze des Lebens. So heroisch zuweilen die Opfer sind, die hier gebracht werden, so ist die Höhenlage der Sittlichkeit in den Ländern der römischen Kirche doch eine wesentlich geringere, als in denen der Reformation, und trotz aller Almosen, die dort gespendet werden, bleibt der Bettel doch die unausrottbare Plage der romanischen Länder.

Welch ganz anderes Bild als die katholische Kirche des Restaurationszeitalters bietet die Kirche des Protestantismus und insonderheit die lutherische Kirche dieser Zeit! Hier ist es vor allem die strenge, nüchterne, wissenschaftliche Arbeit, welche im Vordergrund des Interesses steht. Ihr wenden wir uns zunächst zu.

1) Vgl. m. Gesch. der Ethik I, 187.

III. Die protestantische Ethik des orthodoxen Zeitalters.

§ 19. Die Ethik innerhalb der lutherischen Dogmatik des 17. Jahrhunderts.

Auf der reformatorischen Grundlage weiterbauend folgte die lutherische Theologie des 17. Jahrhunderts dem Vorgang der Loci Melanchthon's und ihrer Kommentatoren auch darin, daß sie innerhalb der Dogmatik auch den ethischen Stoff fast vollständig und in wesentlicher Uebereinstimmung mit den Anschauungen der grundlegenden Zeit und in steter Auseinandersetzung mit dem römischen wie dem anabaptistischen Gegensatz behandelte. Als Beleg hiefür können vor allem die Loci Johann Gerhard's gelten.

Der Vorgang Melanchthon's und seiner Kommentatoren, den wesentlichen Stoff der Ethik im Rahmen der Dogmatik zu behandeln, wirkte auch bei den folgenden Dogmatikern der lutherischen Kirche fort. Das lag um so näher, als unsern alten Dogmatikern die Dogmatik selbst wie die Theologie überhaupt nicht eine bloß theoretische, sondern eine wesentlich praktische, auf dem Weg auch der oratio und tentatio zu gewinnende Disziplin war, und als sie liebten, bei den einzelnen Lehren nach dem usus practicus derselben zu fragen, wie dieß besonders Johann Gerhard übte. Und so mag denn auch dieser die übrigen vertreten und daher hier zu eingehender Darstellung kommen.

Die Orte, an welchen die Ethik in den Zusammenhang der Dogmatik eintritt, sind selbstverständlich dieselben wie bei Melanchthon.

1. Auf die Lehren von der Sünde und vom freien Willen mit ihren Ausblicken auf die betreffenden ethischen Fragen und Interessen[1] folgt die ausführliche und für die Ethik bedeutsame Erörterung über das Gesetz[2] und den Dekalog, als die summa legis moralis, mit eingehender Behandlung der einzelnen Gebote, wobei immer die betreffenden Tugenden und Sünden in Betracht kommen; unter anderen speziell zum 2. Gebot die Frage des Eides (§ 106 ff.), zum 3. die des Sabbaths und Sonntags (§ 129 ff.), zum 5. die Frage des Selbstmords (§ 155), der Nothwehr (§ 158), zum 6. die Frage über die

---

1) z. B. Loc. XI c. 16 De peccatis capitalibus; c. 17 De pecc. gravioribus; c. 18 De participatione peccatorum alienorum; c. 19 De peccatis venial. et mortalibus. Loc. XII c. 4 De viribus lib. arb. in naturalibus; c. 5 In moralibus etc., unter durchgängiger Auseinandersetzung mit der röm. Lehre, speziell auch Bellarmin.

2) Loc. XIII De lege dei.

pollutio nocturna (§ 165), zum 7. über den Diebstahl und seine Bestrafung (§ 170 f.), zum 8. über die Lüge und die Verwerflichkeit auch des sog. mendacium officiosum und jocosum (§ 176 ff.), zum Schluß über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit vollkommener Gesetzeserfüllung — besonders gegen Bellarmin — (§ 181 ff.). Der spätere Abschnitt De evangelio und dem Verhältniß des Evangeliums zum Gesetz gibt ihm — und noch mehr dem Herausgeber Cotta in seinen Anmerkungen — Anlaß[1], die Ansicht zurückzuweisen, Christus habe das alttest. Gesetz verschärft und vermehrt, um sich dann eingehend und nachdrücklich gegen die römische Lehre von den consilia evangelica zu wenden, im Anschluß an Luther's und Chemnitz' Polemik.

2. Im weiteren Verlauf führt ihn der Abschnitt über die guten Werke[2] wieder zu ethischen Erörterungen, die sich auch hier speziell mit den römischen Irrthümern auseinandersetzen. Die verschiedenen Klassen, die Nothwendigkeit, die Vollkommenheit oder vielmehr Unvollkommenheit, die Verdienstlichkeit der guten Werke bilden die Themata solcher Erörterungen[3], in denen Gerhard die überlieferte evangelische Thesis in seiner besonnenen und gründlichen Weise nach allen Seiten hin festzustellen und zu rechtfertigen sucht.

3. Das Betreffende aus der sozialen Pflichtenlehre folgt dann bei der Besprechung der drei großen Gemeinschaftskreise Kirche, Staat und Ehe, bei welchen Gerh. des Längeren verweilt. Zuerst handelt er vom kirchlichen Dienst[4], Predigt, Sakramentsverwaltung, Gebet für die Gemeinde, ehrbares Leben, kirchliche Zuchtübung, Bewahrung der kirchlichen Ordnungen, Armenpflege, Krankenbesuch. In dieser Folge werden die Pflichten des Geistlichen eingehend und mit praktischer Beziehung abgehandelt, wie wenn z. B. bei der Besprechung des ehrbaren Lebens[5] die sittlichen Erfordernisse des Geistlichen nach dem Dekalog und im Anschluß an 1 Tim. 3 und Tit. 1 besprochen werden.[6] Bei der kirchlichen Zuchtübung[7] zählt er die drei Stufen auf: 1. νουθεσία, 2. excommunicatio minor, quae est suspensio ab usu coenae ad tempus, 3. excommunicatio major, qua quis a communione ecclesiae ejicitur; wobei er aber erinnert, daß auch die excomm. minor nicht ohne das Urtheil des senatus ecclesiasticus s. consistorium, die major eigentlich nicht ohne Zustimmung der ganzen Kirche geschehen solle.[8] Wie auf die Schrift, so geht Gerhard in allen diesen Stücken auch auf die altkirchlichen Kanones zurück und fügt diesen auch die evangelischen Ordnungen hinzu, insbesondere die sächsischen Generalartikel, aus denen er speziell auch bei dem letzten Punkt — Krankenbesuche und Armenpflege — einen längeren vortrefflichen Abschnitt anführt.[9] So sucht er die

---

1) Loc. XV. VIII sqq. 2) Loc. XVIII. 3) c. IV. V. VI. VIII.

4) De officiis ministrorum ecclesiae, Loc. XXIV c. VI sect. 2 § 265 ff.

5) Nr. 4.

6) So werden aus Anlaß der Forderung μὴ αἰσχροκερδῆς von Gerhard nicht bloß die römischen Geistlichen getadelt, sondern hinzugefügt: utinam vero αἰσχροκερδείας exempla a nostrarum ecclesiarum pastoribus penitus exsularent! De quibusdam certe usurpare cogimur illud poetae: Iliacos intra muros peccatur et extra.

7) Nr. 5.

8) Denn gravissima in ecclesia negotia suscipi non debent sine totius corporis ecclesiastici consensu.

9) § 289: insonderheit daß die Pfarrer, wenn sie Armuth und Noth vor-

Darstellung des sittlichen Verhaltens überall zugleich aus der Geschichte der kirchlichen Sitte und Ordnung zu begründen. Auch bei den andern Fragen, ob ein Geistlicher wegen Pest oder Kriegsgefahr oder ähnlicher Gründe seine Gemeinde verlassen dürfe[1], oder in seiner Auseinandersetzung mit der römischen Lehre von den Pflichten der Geistlichen[2] geht er immer wie auf die Schrift, so auch auf die kirchlichen Zeugnisse zurück.

Des Längeren verweilt er bei der Priesterehe, in eingehender Erörterung aus der Natur der Sache, aus der Schrift, aus der Kirchengeschichte und den alten kirchlichen Kanones u. s. w. sie rechtfertigend.

4. Auf die Lehre vom Kirchendienst läßt Gerhard die von der Obrigkeit[3] folgen, weil der magistratus christianus den zweiten Stand in der Kirche bilde und der Kirche zu Dienste sei. Beide gehören zusammen; denn sine ecclesiastico ministerio commode quidem sed non pie, sine politica potestate pie quidem sed non commode vivi potest. Denn durch jenes theilt Gott beneficia spiritualia mit, remissionem peccatorum u. s. w.; durch diesen erhält er pacem et tranquillitatem externam, administrat justitiam civilem u. s. w. Dieses gegenseitige Bundes- und Dienstverhältniß bildet das alte Ideal lutherischer Anschauung einer richtigen Ordnung des öffentlichen Lebens. Gerhard weist vor allem[4] die Nothwendigkeit obrigkeitlicher Ordnung, weil in der Gemeinschaftsnatur des Menschen begründet, nach. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß er, entgegen manchen anders lautenden Aeußerungen Luther's u. s. w., die Nothwendigkeit obrigkeitlicher Ordnung auch ohne die Sünde behauptet, wenn auch in diesem Falle natürlich nicht in der Form des Zwanges wie jetzt —, um von da aus[5] gegen die Anabaptisten zu argumentiren, welche die Nothwendigkeit derselben innerhalb der Kirche leugnen. Damit erneuert er die bekannte reformatorische Antithese, welche auch gegen diese falsche Geistlichkeit den Unterschied von Gesetz und Evangelium geltend gemacht und damit die Nüchternheit des Christenthums gewahrt hatte.

Von da geht er über zu dem sehr eingehend geführten Nachweis der göttlichen Begründung und Autorität der Obrigkeit[6], um auch hier wieder im Gegensatz zum anabaptistischen Irrthum die Verträglichkeit des obrigkeitlichen Amtes mit dem Christenstand seines Inhabers zu beweisen.[7] An Luther's berechtigten Selbstruhm in diesem Stück erinnernd, weist Gerhard die göttliche Begründung und Autorität der Obrigkeit, auch der heidnischen und auch der gottlosen, nach.[8]

---

finden, „den Vorstehern des Kirchenkastens" Anzeige zur Abhülfe machen, auch wohlhabende Bürger insonderheit um Hülfe ansprechen sollen. Wir sehen hier die Wirkung reformatorischer Grundsätze und Ordnungen.

1) § 290 ff. 2) § 293 ff.

3) Loc. XXV de magistratu publico.

4) L. XXV P. 1 c. 2 § 24 f.

5) § 28 ff. 6) c. 3 § 32 ff.

7) § 57 ff. Auch verwandten biblisch gesetzlichen Denkweisen gegenüber hat er seinen Satz zu vertreten, wie gegen Aeußerungen der Socinianer, welche vom Recht der Todesstrafe u. dgl. nichts wissen wollten; des schwenkfeldisch gesinnten Weigel („der Heide Justinianus will das Böse strafen mit dem Strange, Schwert und Feuer, Christus will den Sünder bekehrt haben") u. A.

8) § 77 ff.

Im Zusammenhang dieser Erörterungen geht Gerhard auch sehr speziell auf die verschiedenen Arten und Weisen ein, wie die Herrschaft erlangt werden könne[1], sowie auf die Erfordernisse bei denjenigen, welchen das obrigkeitliche Amt soll übertragen werden[2], wobei er u. A. auch die Frage erörtert, ob auch die Frauen dazu geeignet sind, und es ist interessant, wie dem Dogmatiker, wie überhaupt, so auch hier aus der alten Literatur die Zeugnisse und Urtheile über die weibliche Natur zu Gebote stehen.[3] Nur für außergewöhnliche Fälle, bei „heroischen Frauen", will er jene Möglichkeit gelten lassen.

5. Der nächste Theil dieses Locus erörtert dann die **Pflichten der Obrigkeit gegen Gott**[4] — denn pietas est ἀρχὴ τῶν ἀρετῶν nach Philo —, gegen sich selbst, in der continentia zusammengefaßt, gegen Diener, Gleichstehende und Unterthanen. Am meisten interessirt Gerhard's Abhandlung über die Pflichten der Obrigkeit **gegen das Religionswesen**[5], wo er beide Abwege fern zu halten sucht, sowohl die Verneinung als die Uebertreibung dieses Verhältnisses und er nach der seit Melanchthon herkömmlichen Tradition unter selbstverständlicher Voraussetzung des christianus et pius magistratus derselben auf Grund einer Reihe von alttest. — nicht von neutest. — Stellen, der Geschichte, der Vernunft und der Väter das Wächteramt nicht bloß der 2., sondern auch der 1. Tafel, also des cultus divinus eiusque publicum exercitium zuweist, mit Zurückweisung der anabaptistischen und römischen Einwendungen. Freilich kann er sich den Römischen gegenüber der Konsequenz nicht entziehen[6], daß dann die Obrigkeit auch ein selbständiges Urtheil über die Wahrheit des betreffenden Kultus aus der h. Schrift gewinnen muß; aber das gehöre auch nach der Schrift zur obrigkeitlichen Obliegenheit — ohne daß sich Gerhard bewußt wird, daß er damit und mit den weiteren praktischen Ausführungen dieses Satzes die Kirche in ihrem äußeren Bestand so ziemlich an den Staat ausliefert. Denn wenn er auch immer mit dem pius magistratus operirt, so hat er doch diese pietas nicht in der Gewalt, so daß dann schließlich der magistratus allein übrig bleibt, und es hilft Gerhard nichts, wenn er dann auch in der praktischen Handhabung jenes obrigkeitlichen Rechts (Verbot von Schriften u. dgl.) einen mittleren Weg eingeschlagen wissen will. Denn auch die Zugeständnisse in der Frage, ob die Obrigkeit verschiedene Kulte in demselben Staate dulden soll[7], gehen so weit der römischen Anschauung entgegen, daß die Zweischneidigkeit derselben nur allzu leicht verhängnißvoll werden konnte. Einen paritätischen Staat konnte sich Gerh. noch nicht denken.

6. Rückhaltloser wird man ihm in dem nächsten Abschnitt über die **Frage der Obrigkeit für Gerechtigkeit und Ehrbarkeit** auf dem Wege der Gesetzgebung und Gesetzeshandhabung folgen.[8] Von Interesse ist, wie er in diesem Zusammenhang über die **Duldung der Juden in christlichen Gemeinwesen** urtheilt[9], auf der einen Seite die Christen gegen ihr trügerisches Gebahren gesichert, auf der andern Seite den Juden doch auch Schutz gewährt, aber obrigkeitliche Aemter ihnen versagt und sie überhaupt als Fremde angesehen wissen will. Bis in solche Einzelnheiten geht Gerhard ein, daß er die Fragen behandelt, ob Bettler, ob Müßiggänger zu dulden seien[10] u. dgl.

---

1) § 83 ff. 2) § 98 ff. 3) § 110. 4) § 142 ff. 5) § 166 ff. 6) § 183. 7) § 201 ff. 8) § 215 ff. 9) § 225 f. 10) § 230 f.

Auch die Zins- oder Wucherfrage behandelt er[1], und zwar gegenüber der traditionellen kirchlichen Anschauung mit bemerkenswerther Vorsicht, indem er zugesteht und nach allen Seiten hin rechtfertigt, daß wenn Wohlhabende um gewinnreicher Benutzung willen Geld entleihen wollen, diese allerdings mäßigen Zins (4 oder 5 vom Hundert) erstatten sollen. Hier macht sich, wie wir sehen, bereits die richtige moderne Anschauung und Würdigung des Geldes geltend, wobei Gerh. zugleich den alten Satz von der Unfruchtbarkeit des Geldes mit Fug zurückweist und zurechtstellt.[2]

Wie auf die einzelnen Fragen hinsichtlich der Gesetzgebung, so geht Gerh. auch auf die Frage der Rechtsprechung[3] wie der Strafvollziehung[4] sehr im Einzelnen und mit steter polemischer Rücksichtnahme auf den anabaptistischen Irrthum ein. Hier interessirt speziell die Frage, ob gegen Häretiker — diese rein als solche, nicht etwa als Aufrührer u. dgl. — das obrigkeitliche Schwert gebraucht werden soll, eine Frage, welche im Gegensatz zu Römischen und Kalvinisten verneint wird.[5] Daran schließt sich die Frage des Kriegs, welcher ein großer Abschnitt[6] gewidmet ist. Auch die Frage der Jagd zu behandeln vergißt er nicht[7], wobei er nicht unterläßt, den Fürsten ernste Erinnerungen an das Wohl der Unterthanen vorzuhalten.

Auf die Darstellung der Pflichten der Obrigkeit folgen die der Unterthanen.[8] Unter den hier behandelten Fragen treten mit besonderem Interesse die über die Privilegien der Kleriker[9] und über das Widerstandsrecht der Unterthanen gegen ungläubige oder häretische und gegen tyrannische Obrigkeit[10] hervor. Beidemal hatte er es mit den Römischen, besonders wie gewöhnlich mit Bellarmin zu thun.

7. Fast noch eingehender ist von Gerh. der Abschnitt[11] von der Ehe und dem status oeconomicus, als dem dritten der s. g. hierarchia, behandelt. Zwei Quartbände der Cotta'schen Ausgabe sind ihm gewidmet. Das prooemium hebt sowohl die grundlegliche Bedeutung als die göttliche Würde dieses sanctum vitae genus hervor, um dann in den folgenden Kapp. zu den einzelnen Fragen nach Name, Wesen u. s. w. der Ehe überzugehen, wobei er sich speziell mit der römischen Lehre vom Sakramentscharakter der Ehe gründlich auseinandersetzt[12], auf der andern Seite mit dem römischen Vorwurf der Unreinheit.

Es würde zu weit führen, über alle die hier behandelten und zuweilen sehr ins Juristische eingehenden Fragen über den consensus, über die Verlobung, über die sog. successive Polygamie oder die zweite Ehe, über die simultane Polygamie, wo verschiedene Aeußerungen Luther's gegen die römischen Vorwürfe zurechtgestellt werden[13], über die Eheerfordernisse, die verbotenen Grade nach göttlichem und bürgerlichem Recht[14], über die Ehehindernisse der Ungleichheit (des religiösen Bekenntnisses, des Alters, des Standes[15]), über den Zweck[16] und die Wirkungen der Ehe[17] u. s. w. näher einzugehen.

Mit ungemeiner Gründlichkeit und Kenntniß auch der Rechtsordnungen

---

1) § 234 ff. 2) § 256, c. 3) § 272 ff. 4) § 295 ff.
5) § 316—369. 6) Sect. VI § 370—419. 7) § 430—436.
8) Pars III § 439 ff. 9) § 442 ff. 10) § 482 ff. 11) Loc. XXVI.
12) Loc. XXVI c. 3 § 14 ff. 27 ff. 13) § 202—226. 14) § 239—386.
15) § 387—399. 16) c. 7 § 415 ff. 17) c. 8 § 427 ff.

ist dieß alles bis ins Einzelnste behandelt. Dieser Eindruck steigert sich noch, wenn wir Gerhard in die folgenden polemischen Erörterungen[1] begleiten, in welchen er seine Aufstellungen gegen die Einwendungen besonders römischerseits rechtfertigt in den Fragen des Cölibats, der Ehescheidung u. s. w. Wenn hier die Erörterungen über den Rahmen der Ethik zuweilen hinausgehen, so ist es doch immer das ethische Interesse, das auch hier zu Grunde liegt, und die neugewonnene evangelische Erkenntniß, welche gegen die falsche Geistlichkeit der Römischen und ihre Entwerthung der Ehe vertheidigt werden mußte, wie denn Gerhard nach seiner Gewohnheit zuletzt alles auf den usus practicus zurückführt. Vielleicht ist es nicht ohne Interesse, wenn zum Schluß noch die Definition der Ehe folgt, in welcher Gerhard seine Ausführungen zusammenzufassen sucht[2]: Conjugium est unius maris et unius feminae per legitimum, plenum ac justum consensum in carnem una divinitus instituta conjunctio tum ut sobolis procreatione genus humanum propagetur et ecclesia ex illo colligatur, tum ut familiaris societas et mutuum adjutorium in rebus tam divinis quam humanis paretur, tum ut Christi et ecclesiae conjunctio praefiguretur, ad quos fines post lapsum vitatio scortationis accessit. Mit einem Gebetsruf zu Gott, dem Schöpfer und Schützer des Ehestandes, schließt Gerhard dieses Ganze und mit Beifügung von Hebr. 13, 4 und Apok. 19, 9.

Man wird anerkennen, daß hier im Rahmen der Dogmatik fast der vollständige Stoff der Ethik gegeben wird, so daß es sich wohl verlohnen würde, denselben zum Gegenstand einer besonderen Darstellung zu machen.

8. Die folgenden Dogmatiker folgen seinem Beispiel. Und wenn auch die der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, nachdem Calixt die besondere Darstellung der theologischen Ethik eingeführt hatte, die Dogmatik von diesem Stoff mehrfach entlasten, so bleibt doch immer noch genug übrig, um der Dogmatik den Charakter eines zusammenfassenden dogmatisch-ethischen Systems zu geben. Es wird genügen, Quenstedt als Beispiel anzuführen.

Zwar bringt es der dogmatische Charakter der Darstellung mit sich, daß als das Ziel — welches nach der analytischen Methode, wie sie Calixt eingeführt hatte, den regulirenden und darum vorangestellten Gesichtspunkt des Ganzen bildet — die fruitio Dei genannt wird, wie sie jetzt schon im Glauben besteht, dereinst im Schauen sich vollendet. Aber wenn zu den Gütern dieses seligen Lebens auch der Gemeinschaftsverkehr mit den Seligen und die Lieblichkeit der zukünftigen Welt gerechnet wird[3], so läßt sich von da aus die Linie rückwärts ziehen zu einer diesseitigen Seligkeit, welche nicht in bloß isolirter Gemeinschaft mit Gott aufgeht.

Die Lehre von der Sünde aber führt zu den bekannten Bestimmungen über die peccata voluntaria, involuntaria, venialia, mortalia, und da das pec-

1) T. XVI der Cotta'schen Ausg. Loc. 26 c. 10.
2) c. 12 § 708. 3) P. I. c. XIV sect. 1 thes. 21.

catum voluntarium Sünde wider das Gewissen, das Gewissen aber entweder wahres oder irrendes u. s. w. sein kann, so erwächst daraus eine Reihe von Fragen, welche ethischer Natur sind. So wird die That jener christlichen Jungfrauen, welcher bei der vorgelegten Wahl zwischen Schändung oder Glaubensverleugnung den Selbstmord erwählten, als Sünde bezeichnet, sowohl objektiv wie subjektiv, da ihr Irrthum, daß der Selbstmord in diesem Falle keine Sünde sei, ein besiegbarer (error vincibilis) war.[1]

Da die Sünde weiter Widerspruch zum Gesetze Gottes ist (ἀνομία), so knüpft sich daran die Lehre vom Gesetz[2] (in der Lehre vom Wort Gottes), wo uns die bekannte Gleichstellung von lex naturalis und lex moralis begegnet.[3] Quenstedt verkennt nicht den Zusammenhang dieser Lehre mit den Aufstellungen der Stoa — er erinnert an M. Aurel, welcher es als das einwohnende Göttliche bezeichne[4] —; aber er weiß doch dieß natürliche Sittengesetz eben als solches von der falschen stoischen Gleichsetzung mit dem allgemeinen Naturgesetz überhaupt zu unterscheiden[5] und auf das Gebiet der inneren sittlichen Bezeugung des Geistes Gottes im Menschen zu beschränken, zu welcher dann nur wegen der durch die Sünde eingetretenen Trübung die positive geschichtliche Offenbarung des göttlichen Willens hinzugetreten ist.

Die Lehre vom Gesetz Gottes gewinnt dann neue Bedeutung in der Frage von den guten Werken.[6] Als „Früchte des Glaubens" haben diese im Glauben ihr subjektives, im heil. Geist ihr objektives Prinzip, im Verdienst Christi — nicht in der eigenen Beschaffenheit — ihre Vollkommenheit, im Verhalten gegen Gott, gegen den Nächsten, gegen die eigene Person — entsprechend dem paulinischen εὐσεβῶς, δικαίως, σωφρόνως Tit. 2, 12 — ihre Eintheilung; so daß das bonum opus zusammenfassend zu definiren ist als actus hominis justificati per gratiam renovationis juxta legis divinae praescriptum praestitus, in Dei gloriam, nostrique ac proximi aedificationem.[7] Es hat bei der logischen Trockenheit Quenstedt'scher Darstellung fast etwas Ueberraschendes und dient der erfrischenden Anschaulichkeit, wenn das exercitium bonorum operum unter dem Bilde der militia christiana dargestellt und dieß Bild bis ins Einzelne ausgeführt wird.[8] Dieser Gedanke des Kampfes führt leicht über zu der Betrachtung des Kreuzes im Christenleben[9], eine Betrachtung de cruce (afflictio, tentatio, παιδεία), welche unsere Alten von Anfang an fleißig angestellt haben, und welcher sich von selbst dann die Erörterung über das Gebet[10] zur Seite stellt. Wir sind gewohnt, wie jene so auch diese nur in der Ethik oder in der ethischen Kasuistik zu suchen. Unsere Alten hatten dabei das Interesse, die evangelische Wahrheit des Gebets gegen die mannigfachen römischen Verkehrungen, besonders der Heiligen-, Reliquien- und Bilderverehrung sicher zu stellen[11] und verschiedene andere verwandte Fragen, wie die über das Gebet für die Ver-

1) II, II s. 1 th. 67. 2) IV, 1.

3) Dici potest ἔμψυχον δίκαιον, ἀσφαλὲς καὶ ἄγραπτον θεοῦ νόμιμον IV, 1, 1 th. 6.

4) Τὸν ἔνδον ἐν τῷ στήθει ἱδρυμένον δαίμονα.

5) In der Zurückweisung der Definition Ulpian's Instit. 1, 2 jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. A. a. O.

6) IV, 9 p. 306 ff. 7) thes. 9. 8) thes. 11 ff. 9) c. 10 p. 348 ff.

10) c. 11 p. 351 ff. 11) sectio II p. 356 ff.

storbenen[1], oder über die aktive religiöse Betheiligung an häretischem, insonderheit päpstlichem Kultus[2], schließen sich daran.

Nicht minder bietet der Abschnitt über die sog. drei hierarchischen Stände[3] Anlaß zu mannigfachen Erörterungen ethischer Art, wie diese Dreitheilung überhaupt vielmehr ein Gesichtspunkt der Ethik, als der Dogmatik ist. Es wiederholen sich hier bei den einzelnen Abschnitten dieselben Erörterungen und Gegensätze insonderheit gegen die römischen wie gegen die schwarmgeisterischen Irrthümer, wie etwa bei Joh. Gerhard, nur hier viel kürzer.

Und anders ist es im Grunde auch nicht selbst bei den Dogmatikern wie z B. Baier und Buddeus, welche außer ihrer Dogmatik auch eine theologische Ethik geschrieben haben. Denn unsere alten Dogmatiker, so viel sie sich in sogenannte Scholastik der formalen Behandlung, wenigstens in der Zeit der höchsten Ausbildung, begeben, hielten stets an der praktischen Abzweckung der Theologie fest und waren dadurch veranlaßt, den ethischen Gesichtspunkt auch bei der Dogmatik im Auge zu behalten, wie andrerseits die theologische Ethik, als sie sich ausbildete, den inneren Zusammenhang mit der Dogmatik bewahrte.

§ 20. Die philosophische Moral im Kreis der lutherischen Orthodoxie.

Neben der theologischen Ethik innerhalb der Dogmatik fand in den evangelischen Schulen nach Melanchthon's Vorgang die philosophische Ethik in herkömmlicher Weise nach wie vor ihre Pflege.

1. Die philosophische Ethik in den evangelischen Schulen bestand nach dem Vorgang Melanchthon's im Wesentlichen in der Behandlung der Nikomachischen Ethik des Aristoteles zur Vorbereitung für die theologische Ethik. So hat, um nur etliches anzuführen, Balthasar Meisner[4], geb. 1587, † 1626, Professor der Moral, später der Theologie in Wittenberg, besonders durch seine vielgebrauchte und bis weit herunter zitirte philosophia sobria bekannt geworden, De summo bono (1614 u. ö.), bald darnach (1616 u. ö.) De legibus geschrieben, jedes der beiden Werke gegen 600 S. in 8[vo]. Das höchste Gut und finis ultimus ist dreifach: bonum privati, civitatis, familiae; darnach unterscheidet er: ethica, politica und oeconomica. Man sieht, wie die reformatorische Erkenntniß der drei Hauptstände das Schema

1) p. 377 ff. 2) p. 382 ff. 3) p. 393 ff.
4) Tholuck, Geist der Wittenberger Theologen u. P. R.-E.[2] IX, 471.

für die Betrachtung der sittlichen Gesellschaft überhaupt hergibt und sich für die Ordnung der Materien fruchtbar erweist. Zum summum bonum des ersten Werkes verhalten sich dann die leges des zweiten Werkes wie Mittel zum Zweck.[1] Die lex aeterna ist der Wille Gottes, der ewig sich gleiche und allem zu Grunde liegende; von der lex naturalis, die von Gott den Erstgeschaffenen eingepflanzt worden, sind jetzt nur noch Ueberreste vorhanden, doch so, daß auch die Heiden das den Herzen eingeschriebene Werk des Gesetzes zeigen (Röm. 2, 13). Diesem gegenüber bezeichnen die leges humanae das positive Gesetz, das zwar schließlich in Gott begründet, doch zunächst menschlichen Ursprungs ist, ein Erzeugniß der menschlichen Klugheit, welche durch Erfahrung und öffentliches Ansehn unterstützt ist.[2] Meisner zeigt eine anerkennenswerthe Einsicht in der Einzelausführung und in der Weise, wie er das Allgemeine und Bleibende von dem Geschichtlichen und Wechselnden immer unterscheidet.[3]

2. So gab auch die Sitte der regelmäßigen akademischen Disputationen Anlaß, Themata der philosophischen Moral zu behandeln. Wir haben eine Reihe solcher Thesen oder Disputationen. Man sieht überall das Vorbild des Aristoteles, der in Wittenberg nicht minder herrschte wie in Helmstädt.

Das gilt z. B. von den Disputationen Steinhausen's über die Ethik vom J. 1618.[4] Sie gehen vom Begriff des höchsten Guts zu dem der Tugend und den einzelnen Tugenden. Der höchste Begriff der Philosophie überhaupt — so die 1. Disput. — ist der des summum bonum = vita beata, qua in supremo numine per omnia acquiescens bonis naturae fruitur — eine Begriffsbestimmung der Eudämonie, bei welcher Aristoteles nur durch das religiöse Moment der Beziehung auf Gott vervollständigt ist. Ebenso ist es in der 2. Disput. in der Erörterung der Tugend, bei welcher mit der virtus die pietas vereinigt ist im Anschluß an die spätere Stoa, wie denn schon die erste Disputation Cicero's Offizien mit Aristoteles kombinirt. Virtus est propositum constans honeste agendi wird die Tugend definirt. Von der gewöhnlichen Tugend wird das höhere Maß der virtus heroica unterschieden. Die Tugend ist religiöse und moralische: pietas und probitas. Die pietas gilt Gotte und besteht in Gottes-

1) Der Titel des Buches selbst läßt seinen Inhalt erkennen: De legibus in quatuor libellos distributa quorum primus agit de lege in genere, secundus de lege aeterna, tertius de lege naturae, quartus de legibus humanis tam politicis tam ecclesiasticis. Witth. 1616.

2) Propinqua et immediata causa sunt homines prudentes, longo rerum usu multaque experientia praestantes, simul et auctoritate publica instructi rerumque gubernacula tenentes.

3) Vgl. Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius u. s. w. S. 220 ff.

4) Exercitationum ethicarum VII disputationibus comprehensarum Sylloge, studio et opera Alb. Steinhusii Mulhusini. Lps. 1618.

erkenntniß, Furcht, Bitte, Dank. — Damit ist die Handhabe gegeben, um daran die höhere Verwirklichung des Christenthums anzuschließen. Die folgenden fünf Disputationen handeln von den einzelnen Tugenden: de probitate als der virtus, per quam nos in humanis recte gerimus, de temperantia et modestia, de magnanimitate, de caritate et beneficentia, de gratitudine et justitia. — Das Ganze, wie man sieht, ein religiös bereicherter Aristotelismus, welcher die Vorhalle bilden sollte für das Heiligthum des Christenthums selbst. Aber so bequem sich auf diese Weise die Materien fügten und ordneten, so war es doch nicht unverfänglich. Man gerieth allzu leicht wieder auf die Bahnen zurück, die man doch verlassen hatte. Das ist unschwer zu erkennen.

3. So liegt mir ein Sammelband von 17 Disputationes ethicae vor, welche in den Jahren 1612 und 13 unter dem Vorsitz Jakob Martini's — Verf. eines vielgebrauchten Lehrbuchs der Metaphysik[1] — zu Wittenberg von Verschiedenen vorgetragen und vertheidigt wurden. Die aristotelische Grundlage ist allenthalben ersichtlich, und kein Name begegnet öfter als der dieses Philosophen schlechthin. Im Anschluß an Aristoteles' Frage nach der Eudämonie bildet auch hier die Frage nach dem Summum bonum den Ausgangspunkt und das Thema der ersten Disputationen. In dieser Frage nach dem höchsten Gut als Ziel bereitet sich die analytische Methode Calixt's wie die spätere Forderung der Güterlehre und ihre Vorderstellung von Seiten der Schleiermacher'schen philosophischen Ethik vor und ist zugleich ein formal gemeinsamer Boden für theologische und philosophische Ethik gewonnen. Der Unterschied ist dadurch gesichert, daß hier als das höchste Gut das summum bonum civile bestimmt wird. Man sieht leicht, wie dieß sich an die Unterscheidung des Thomas Aquinas zwischen dem finis ultimus naturalis und supernaturalis anschließt. Man erkennt so den Zusammenhang der wissenschaftlichen Arbeit nach rückwärts wie nach vorwärts. Wenn nun — wir bewegen uns ganz in aristotelischen Gedankengängen — das summum bonum mit der beatitudo identisch ist, diese aber in der Thätigkeit dessen besteht, welcher gemäß der Tugend thätig ist, die Tugend also als Norm und Form des höchsten Guts zu achten ist, so ergibt sich so der Uebergang zur Tugendlehre, und die Tugend selbst in contemplativis als Weisheit, in activis als allgemeine Gerechtigkeit.[2] Wir stehen, wie man sieht, auf der Bahn der aristotelischen Unterscheidung der dianoetischen und der ethischen Tugend und der sich daran anschließenden bekannten zwischen der kontemplativen und der aktiven Lebensweise. Wie sich aber von diesem Grundbegriff des summum bonum aus das Verhältniß der Philosophie zur Theologie leicht ordnet, zeigt z. B. die 4. Disputation. Denn das summum bonum civile der philosophischen Ethik ordnet sich dem summum bonum im absoluten Sinne unter, welches zu bestimmen ist als die unio cum Deo sive fruitio Dei secundum omnes hominis facultates, wovon nicht die Philosophie, sondern die Theologie handelt. Denn die Philosophie hat es nur mit diesem Leben der Unvollkommenheiten zu thun, die Theologie mit dem zukünftigen und ewigen Leben, dem wir hier auf Erden entgegenwandern, sodaß das höchste Gut, d. i. die fruitio Dei, im vollen Sinne erst dort zu finden

1) Exercitationes metaphysicae 1608.
2) Disput. III porisma 23. 24.

ist.[1] So richtig dieß rechtverstanden ist, so leicht konnte es doch wieder mißverstanden werden, als gebe es nicht schon in der Gnadengewißheit der Rechtfertigung eine Gottesgemeinschaft, sondern sei diese wesentlich nur zukünftig und werde nur in einzelnen Erhebungen des Geistes und Steigerungen des Gefühls antizipirt[2] — was dann der römische Irrthum wäre. Die Lehre vom summum bonum practicum beugt dann zwar ab und lenkt das Interesse den Aufgaben der menschlichen Gemeinschaft zu.[3] Daran konnte dann die evangelische Ethik mit ihrer nach den drei bekannten Ständen geordneten Pflichtenlehre anknüpfen.

4. Die Frage nach den begleitenden Umständen des höchsten Gutes führt auch zu einer nicht uninteressanten Erörterung über das Gewissen.[4] Die Definition des Gewissens lautet: Quod sit agitatio mentis et memoriae, consistens in indubitata notitia et recordatione serioque examine et judicio cogitatorum, dictorum et factorum propriorum. Es wird also wesentlich als eine Funktion — so wird im Gegensatz zu Perkins' anatomia sacra humanae conscientiae ausgeführt[5] —, nicht als eine Kraft und Fähigkeit oder Bestandtheil u. s. w. des geistigen Wesens bestimmt, und zwar nicht als eine gesetzgebende, sondern als eine erinnernde oder Zeugniß gebende und urtheilende Thätigkeit.[6] Es ist der bekannte Syllogismus practicus. Dieser aber setzt das verpflichtende Gesetz voraus. Dieses wird in Gott, also in seinem Wort, Gesetz und Evangelium gefunden. Hiefür nun aber wird an die Theologie gewiesen, also eine Abhängigkeit der philosophischen Untersuchung von der Theologie statuirt und das Gesetz für die Funktion des Gewissens außerhalb desselben gefunden, wenn auch gegenüber den menschlichen Gesetzen eine relative Unabhängigkeit des forum conscientiae gewahrt wird.[7] Eine Reihe kasuistischer Fragen über die Verbindlichkeit des Eides unter verschiedenen Umständen (bei Zwang, gegenüber einem Räuber u. dgl.) schließt sich daran.[8] Wenn hier die Ethik zur Kasuistik wird, so unterscheidet sich diese Kasuistik doch wesentlich von der jesuitischen. Statt daß bei dieser immer nach Wegen gesucht wird, von der Verbindlichkeit des Wortes frei zu werden, ist es hier der strenge sittliche Ernst, welcher die Untersuchung beherrscht und die Entscheidung fällt: statuimus enim eiusmodi juramenta omnino servanda esse.[9] Es ist der protestantische Geist, der sich hier wie von den ersten ähnlichen Erörterungen Melanchthon's an[10] geltend macht im Unterschied vom römischen und speziell jesuitischen, so sehr sich diese evangelische Schulphilosophie sonst mit der jesuitischen auf gleichem formellen Boden bewegt und jesuitische Autoritäten zitirt. Daß gegen den Anspruch des Papstes, von geschworenen Eiden etwa der Unterthanen gegen ihren Fürsten dispensiren zu können, als gegen ein Stück Antichristenthum mit

1) So in der 4. Disput., 1. These mit den entsprechenden Porismen.
2) Vgl. z. B. 4. Disput., 3. These, 3. Porisma: Sempiternarum rerum consideratione intellectus occupatus et quiescens quasi extra se rapitur et cum rebus consideratis quasi unum fit.
3) Z. B. a. a. O. 4. These. 4) 6. Disput.
5) Quaestio III: an conscientia sit pars intellectus.
6) Qu. IV: quotuplex sit conscientiae munus.
7) qu. 7 8) qu. 8 ff. 9) qu. 11 s. fin.
10) Auf welchen wiederholt zurückgegangen wird, z. B. qu. 12.

sittlicher Entrüstung polemisirt wird[1], versteht sich von selbst. Auch die Frage nach der Verbindlichkeit des Gelübdes fehlt nicht. Sofern sich das einzelne Gelübde gegen Gott dem allgemeinen Taufgelübde des Christen einordnet und in sich selbst berechtigt ist — lautet die Entscheidung – ist es verpflichtend.[2] — Man sieht, wie hier die philosophische Moral in die theologische übergeht. Das Streben, beide in Einklang mit einander zu setzen und sie einander anzunähern, war von Anfang an stärker gewesen, als ihre Abgrenzung gegen einander streng einzuhalten.

5. Mehr dem eigenthümlichen Gebiet der philosophischen Moral zwar gehören die nächsten Erörterungen an über die Lust im Gegensatz zur Unlust (voluptas — dolor)[3], über die Freiheit im Gegensatz zur Unfreiheit[4], was Anlaß zur Besprechung der Sklaverei und der Stellung der alten Welt und des Christenthums dazu gibt. Aber auch hier verliert sich die Betrachtung in das Gebiet christlicher Erwägung. Denn wenn wir uns vielleicht verwundern, daß wir keine eigentliche Verwerfung der servitus vom christlichen Standpunkt aus finden, sondern nur die Erinnerung, daß die potestas herilis nicht zur tyrannica werde, so ist das allerdings in der richtigen lutherischen Unterscheidung zwischen dem Gebiet des geistlichen und dem des natürlichen Lebens — im Unterschied von wiedertäuferischer und falsch reformirt gesetzlicher Uebertragung des einen auf das andere — begründet, infolge dessen daran erinnert wird, daß durch die äußere Knechtschaft nicht die innere Freiheit des Christen aufgehoben werde.[5]

Wenn im weiteren Verlauf zu den begleitenden Umständen des höchsten Guts Gesundheit, Vermögen, Ehre[6] u. s. w. gerechnet und so denn behandelt werden, so kennen wir ja diese Betrachtungsweise von Aristoteles her[7], so daß wir trotz mancher interessanten Einzelerörterungen nichts wesentlich Neues finden. Und so entspricht es auch dem Vorgang des Aristoteles, daß die letzten fünf Disputationen (13—17) dem Thema der Freundschaft gewidmet sind, wie denn auch die Behandlung dieses Themas sich ganz auf aristotelischer Bahn bewegt, so daß z. B. auch Aeltern-, Geschwister- und Gattenliebe dem Schema der Freundschaft eingeordnet ist.

So kann diese Disputationsreihe uns ein deutliches Bild vom Betriebe der philosophischen Ethik in den evangelischen Schulen gewähren. Es wiederholt sich gewissermaßen der Vorgang der mittelalterlichen Wissenschaft z. B. eines Thomas Aquinas hier auf evangelischem Boden. Aristoteles bildet die Grundlage und das Christenthum wird darauf aufgebaut und damit verbunden — nur mit dem Unterschied, daß hier von der Philosophie gilt, was dort von der Theologie, und daß der sachliche Ertrag der reformatorischen Erkenntniß überall ersichtlich ist. Beides verdankte man dem Vorgang

1) qu. 14. 2) qu. 15. 3) 7. Disput. 4) 8. Disput.
5) Disp. 8 th. 1 qu. 10, 7: Libertati igitur christianae coelesti servitus tantum abest ut repugnet, ut potius ei consentiat.
6) Disp. 8. 9—12.
7) Vgl. meine Antike Ethik S. 65.

Luther's, welcher Aristoteles aus der Theologie hinausgewiesen, wofür ihm dann Melanchthon in der Philosophie seine Heimat angewiesen, aber, um ihn dem Christenthum und der Theologie anzupassen und so die wünschenswerthe Harmonie der beiden Gebiete herzustellen, diese aristotelische Philosophie christlich und theologisch ergänzte, so daß es zu keiner rein philosophischen Ethik kam, wie es in der melanchthonischen Schule, wie wir sahen, zu keiner rein theologischen Ethik gekommen war. Eine schärfere Sonderung in der selbständigen Behandlung leitete wenigstens für die theologische Ethik Calixt ein, woran sich später dann auch eine bestimmtere Sonderung der philosophischen Ethik, d. h. der Darstellung der natürlichen Sittlichkeit schloß.

6. Durch das ganze Jahrhundert herab erstreckte sich die Herrschaft des Aristoteles in der philosophischen Ethik[1], und zwar, wenn mich meine Beobachtung nicht täuscht, mit schärferer Einhaltung der aristotelischen Grenzen als früher. Um Belege von drei verschiedenen Universitäten zu bringen, so haben wir z. B. von Wittenberg 1652 triginta theses ethicae, quas praesidente Quenstedt proponit Joh. Frdr. Gerhardus Jenensis, welche, nachdem sie an die Nothwendigkeit der philosophischen Moral als Voraussetzung der theologischen erinnert, ganz dem Gang und den Bestimmungen des Aristoteles folgen. Nicht minder sind Konrad Dürr's, des bekannten Schülers Calixt's, auf der entsprechend gerichteten Nürnberger Universität Altdorf, Institutiones ethicae 1665 streng nach Aristoteles' Nikomachischer Ethik geordnet und gehalten, ohne daß er, soviel ich sehe, über die entsprechenden Grenzen hinaus in das theologische Gebiet übergreift, wenn er auch den Stoff zuweilen bereichert, wie er denn, weil Aristoteles das nur berühre, über das Gewissen eingehender handelt, und hier (p. 96) zum Gewissen auch die sogen. συντήρησις, d. i. die cognitio principiorum practicorum et legis naturae rechnet, also das, was wir das gesetzgebende Gewissen nennen, womit sich denn dieser spätere Sprachgebrauch ankündigt. Ebenso ist z. B. das Compendium ethicae minus

1) So klagt z. B. Spener 1679 in den Deutschen Theol. Bedenken, Bd. 3, S. 330 aus Anlaß der Uebersendung von Pikerus Epitome ethicae christianae (in Königsberg), welche dann 1681 als Aretologia christiana veröffentlicht wurde, daß man in den evangelischen Schulen trotz Luther's Protest den Heiden Aristoteles fast zur norma veritatis gemacht und speziell aus seiner Ethik „einige Prinzipia den jungen Leuten bald ernstlich beigebracht, welche ihnen in ihrem ganzen Leben an der rechtschaffenen Gottseligkeit ein Anstoß gewesen sind" u. s. w.

von Joh. Weiß, Gießen 1678, nichts als eine Bearbeitung der Nikomachischen Ethik und hält sich innerhalb ihrer Grenzen, so theologisch auch der Verf. in der Vorrede sich äußert. So macht sich denn auch hier die Sonderung geltend, welche für die theologische Ethik Calixt feststellte.

§ 21. Calixt's Anstoß zur Ausbildung einer selbständigen theologischen Ethik innerhalb der lutherischen Kirche.

Henke, Gg. Calixtus u. s. Zeit. 1. Halle 1853. S. 508 ff.

Calixt's Entwurf einer selbständigen theologischen Ethik verlieh durch die Feststellung des Wiedergeborenen als ihres Subjekts dieser sowohl gegenüber der philosophischen Ethik eine gegen früher bestimmtere Abgrenzung, als er dadurch zugleich auch den innern Zusammenhang mit der Dogmatik wahrte. Wenn auch dieser Entwurf nur Fragment blieb und wissenschaftlich von mäßiger Bedeutung ist, so gab er doch den Anstoß zu zahlreichen Arbeiten über die theologische Ethik innerhalb des Lutherthums.

1. Calixt's Epitomes theologiae moralis pars prima etc. Helmst. 1634, 4to 122 pp.[1] verdient zwar nicht den Ruhm, den sie zu genießen pflegt. Denn sie ist nicht bloß sehr unvollständig, nur ein Fragment, sondern auch wenig systematisch und bleibt ihrem theologischen Charakter nicht getreu, sondern verliert sich trotz des spezifisch theologischen Prinzips, von dem sie ausgeht, wieder in die unklare Vermischung der theologischen mit der philosophischen Moral, wie sie den selbständigen Moralarbeiten seit Melanchthon meistens eignete; wahrt auch nicht genug den reformatorischen Gewinn gegenüber vorreformatorischen und römischen Irrthümern; so daß man, wenn man von der herkömmlichen Hochstellung dieser Schrift zu ihrer Lesung selbst herantritt, sich einigermaßen enttäuscht findet und den Eindruck gewinnt, daß die Arbeit viel mehr gelobt als gekannt ist. Dennoch verdient sie mit Betonung genannt zu werden, da sie auf weitere Kreise

---

1) Daran schließt sich dann eine digressio qua excutitur nova ars, quam nuper commentus est Bartoldus Nihusius (der früher mit Calixt befreundete, kurz vorher päpstl. Konvertit gewordene Neuhaus) ad omnes Germaniae academias Romano pontifici deditas et subditas inprimis Coloniensem p. 123—482 — also viel größer als der Entwurf der Moral selbst — eine Rechtfertigung des evang. Glaubens gegen die röm. Vorwürfe. Am Schluß verspricht Calixt: Epitome theologiae moralis propediem continuabitur. Aber er ist nicht dazu gekommen.

den Anstoß zu selbständiger Behandlung der theologischen Moral gegeben und das Interesse daran erweckt hat.

2. Nachdem Calixt 1. den Zweck der Moraltheologie als den praktischen der Heiligung bestimmt[1], jene somit in die Ausführung des dogmatischen Locus der Heiligung gesetzt hat, bezeichnet er demnach 2. als Subjekt dieser Disziplin den Wiedergeborenen — den homo fidelis et conversus[2], nicht den infidelis oder convertendus. Damit ist der enge Zusammenhang mit der Dogmatik gewahrt und die Grenzlinie gegenüber der philosophischen Moral, die es mit dem natürlichen Menschen zu thun hat, gezogen. Dieß ist prinzipiell ein Gewinn der Begriffsbestimmung und steht auf der Bahn der reformatorischen reinlichen Sonderung, wenn dann auch die Ausführung dem nicht so entspricht, wie man darnach erwarten sollte.

3. Da im Wiedergeborenen noch der Kampf zwischen Geist und Fleisch ist, so wird dadurch Calixt in die psychologischen Fragen, gemäß der alten Psychologie[3] geführt. Es werden die seelischen Vorgänge der affectus und passiones besprochen und die Mäßigung der passiones und Regierung des affectus für den Theologen so gut wie für den Philosophen als Aufgabe bestimmt[4]; denn in diesem Leben wird der Christ nie vom Fleisch ganz frei, wie in einer Reihe altkirchlicher Stellen nachgewiesen wird. Neben diese innere Aufgabe tritt die äußere, wie sie durch den irdischen Stand und Beruf (status, in quo vivit quisque) aufgegeben ist. Wenn Calixt diesen status doppelt bestimmt, theils als ecclesiasticus, theils als secularis oder laicus[5], so erinnert diese Gegenüberstellung allerdings mehr an römische (z. B. thomistische) Muster, als an den Fortschritt der reformatorischen Erkenntniß, wie sie in der Lehre von den drei Ständen und in der Gleichstellung des kirchlichen mit den andern niedergelegt ist.

4. Der dritte Abschnitt De principiis actionum hominis renati[6] betont vor allem den heil. Geist als das principium primarium, welches im Gläubigen die habitus supernaturales des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, sowie der übrigen, eigentlich theologischen Tugenden wirkt[7]; welchem ersten Prinzip sich dann die natürlichen Kräfte: intellectus, voluntas, appetitus unterordnen. Unwillkürlich wird uns hier schon die römisch-scholastische Ter-

1) p. 3 finis theol moralis: ut homo fidelis in fide et statu gratiae perseveret etc., also conservatio fidei salvificae et status gratiae in quantum a studio pietatis et sanctimonia vitae pendent.

2) p. 4 oder wie es z. B. p. 13 heißt, der homo renatus.

3) p. 6 sqq.

4) In hisce cum passionibus moderandis tum affectibus gubernandis potissimum occupatur non modo philosophus sed theologus etiam moralis p. 7 — ganz nach dem Vorgang des aristotelischen μέτρον und μετριοπαθεῖν.

5) p. 11. 6) p. 13—45.

7) Die actus supernaturales gehen hervor a Dei gratia et Sp. scto in fidelibus habitante tanquam principio primario; dieser wirkt im Christen habitus supernaturales non modo fidei sed etiam spei et caritatis aliarumque forte plurium virtutum proprie theologicarum p. 14. Actuum itaque supernaturalium in homine renato, tum etiam naturalium, quatenus ad finem supernaturalem referuntur principium est habitans in renatis Sp. scts et quae ab eo proficiscitur gratia sive habitualis sive actualis p. 17.

minologie auffallen. Wir werden ganz an Thomas Aquinas' Sprachgebrauch erinnert, bis auf das Einzelne in der Ordnung von fides spes et caritas und ihre Bezeichnung als theologische Tugenden hinaus. Dahinter konnte sich nur allzu leicht zugleich die Verkennung des Prinzipats des Glaubens verbergen.

Auch bei der Besprechung der drei Seelenvermögen (der vires naturales) wiederholt sich bei der Lehre vom Gewissen, das zum Intellekt gerechnet wird, die bekannte scholastische Unterscheidung von συντήρησις und συνείδησις. Zu jenem gehören die allgemeinen praktischen Prinzipien, die wir in uns tragen, und die daraus abgeleiteten Folgerungen, während im Gewissen sich dann, wie in der minor des Syllogismus, die Unterordnung der einzelnen Fälle unter die maior der Synteresis vollzieht, woraus sich dann die einzelnen möglichen Abirrungen und überhaupt Beschaffenheiten des Gewissens erklären. Bei dieser Gelegenheit kommt Calixt auch der bedenklichen Theorie des Probabilismus mehr als nahe.[1] Wir lesen hier von sententia probabilis, probabilior, minus probabilis und von der Berechtigung, auch der letzteren zu folgen, wenn sie nicht unbegründet ist. Das ist eine Betrachtungs- und Behandlungsweise, in der wir nicht den hellen und sicheren Ton evangelischer Beurtheilung sittlicher Fragen, sondern die römische Weise autoritätsmäßiger Erwägung und Entscheidung finden, wenn auch nicht die jesuitische Neigung zu bedenklichen Zugeständnissen.

In der Lehre vom Willen[2] aber wiederholen sich die aristotelischen Bestimmungen vom Freiwilligen und Unfreiwilligen und die herkömmlichen Unterscheidungen des voluntarium in die actus eliciti, d. h. die innern freien, durch Ueberlegung veranlaßten Willensentschließungen, und die actus imperati, die sich auf den Vollzug des Willens vermittelst der locomotiva u. s. w. beziehen.[3] Die sittliche Güte der Handlung bestimmt sich nach der Intention, dem Objekt, den Umständen u. s. w. (quis, quid, ubi etc.).[4] Je nach dem Zweck (finis) werden die an sich indifferenten Handlungen gut oder bös.[5]

5. Der 4. Abschnitt handelt von den Gesetzen (de legibus).[6] Hier begegnet uns die bekannte Anschauung von der naturalis lex, d. i. dem innern Antheil am ewigen Gesetze, wie es dem Menschen von Haus aus eignet[7], wovon freilich, wie das Heidenthum in seinem Götzendienst, Menschenopfer[8] u. s. w. zeigt, nur noch wenig vorhanden ist. Daraus ergibt sich ihm die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung der lex naturalis — im Moralgesetz des Dekalogs[9],

---

1) Vgl. Stäudlin, Gesch. d. Lehre v. Gewissen S. 83. Henke, Calixt 1, 520. Probabilis sententia est, quae ratione licet non penitus certa, attamen haud contemnenda, vel auctoritate virorum gravium et rei de qua agitur peritorum nititur. Improbabilis e contra, quae utraque destituitur etc. Rationes ponderare proprie est hominis docti; auctoritatibus moveri illiterati. — Porro si duae vel plures sint opiniones aeque probabiles — liberum erit, quam velis eligere. Si una sit altera probabilior, non necessario eligenda probabilior, sed potes etiam eligere minus probabilem, dummodo ratione alicuius momenti vel auctoritate gravi non careat. Qui enim ad eum modum operatur, secundum rationem operatur, et propterea recte p. 27.

2) p. 36 sqq. 3) p. 39. 4) p. 40. 5) p. 42. 6) p. 45 sqq.

7) Radius et participatio et quasi impressio quaedam aeternae legis p. 47.

8) Bei diesem verweilt Calixt besonders lange mit seinen geschichtlichen Nachweisungen.

9) Mit Ausnahme des 3. Gebotes, welches Zeremonialgebot ist p. 62.

welcher die Konklusionen der obersten Prinzipien enthält. Wenn nun aber Calixt von der Ohnmacht des Gesetzes zur Nothwendigkeit der Erlösung, somit zur neutest. Offenbarung übergehend, auch diese unter den Titel des Gesetzes stellt und darunter sowohl den Glauben wie das Thun des Christen befaßt[1], so werden wir dieß als eine Rückkehr nicht bloß zur Ausdrucksweise, sondern auch zur Betrachtungsweise der vorreformatorischen Zeit bezeichnen müssen, worin wir wenig von reformatorischer und evangelischer Art zu erkennen vermögen. Denn dreifach ist nach Calixt das neutest. Gesetz, sofern es vom Glauben, von den Sakramenten und von der Sittlichkeit handelt. Die ersten beiden sind positives, das dritte ist natürliches Gesetz. So kommt der Glaube unter den Gesichtspunkt der positiven Vorschrift zu stehen, und zwar in seiner explizirten Form der Glaubensregel, an deren Annahme die Vergebung der Sünden und das ewige Leben geknüpft ist. Die Moral aber bildet so sehr ein selbständiges drittes Stück des Christenthums neben Glaube und Sakramenten, daß trotz des Subjekts des Wiedergeborenen, welchen Calixt für die theologische Ethik fordert, der Zusammenhang mit dem Glauben und der Glaubensrechtfertigung ganz gelöst erscheint. Mit allem dem bewegen wir uns so sehr auf den Bahnen der römischen Denkweise, daß wir einen Grundmangel in der theologischen Gesammtanschauung werden voraussetzen müssen und auch den Kampf, der besonders von Wittenberg aus gegen Calixt geführt wurde, werden verstehen können, so sehr wir auch seine Weise verurtheilen mögen, und den engen Zusammenhang, in den man dort das Dogma als solches zur Seligkeit setzte, als einen bedenklichen Irrthum bezeichnen werden.

Auf die Erörterung des positiven menschlichen Gesetzes, welche Calixt auf die des positiven göttlichen folgen läßt[2], und mit welcher er so ziemlich ein ganzes Viertel seiner ethischen Abhandlung ausfüllt, wird nicht nöthig sein einzugehen. Denn er verliert sich hier in eine Menge von juristischen Fragen über Promulgation u. s. w. des Rechts, zuletzt[3] in die Geschichte des justinianischen römischen Rechts, von welcher er eine Art von Abriß gibt; so daß uns auch dieser Abschnitt an die Weise der Einmischung des Juristischen

1) Die betr. Stelle, p. 74, ist zu charakteristisch, als daß sie nicht ausführlicher mitgetheilt zu werden verdiente: Legum divinarum, quibus ecclesia N. T. et christiani reguntur et obligantur, aliae credenda praescribunt, aliae agenda, quae rursus vel positivi juris sunt vel naturalis. Sive concernunt vel fidem vel sacramenta vel mores. Quae tria totum christianismum comprehendunt. Lex quae fidem exigit praecipua est et anima, ut ita dicam, pacti quod Deo cum hominibus de ipsis beandis intercedit. Exigit autem fidem non implicitam, ut vocant, vel confusam, qualis in vetere pacto sufficiens erat, sed explicitam et distinctam, nempe jubet credere in Jesum Chr., patris omnipotentis, creatoris etc. (folgt nun im Wesentlichen das Glaubensbekenntniß oder die Glaubensregel). Huic primariae et fundamentali legi addita est secundaria pure et simpliciter positiva de sacramentis, quae — vicem ceremonialis vel ecclesiasticae subit. Politicam novo testamento nullam servator adjunxit, quandoquidem non venerat instituere regnum aliquod terrenum etc. Quae de moribus sunt, ad naturalem (legem) pertinent (von dem vorher erinnert ist, daß es unverändert bleiben muß); quae vero de fide et sacramentis, ad positivam, quamquam quae de sacramentis modo quodam, qui e superioribus intelligi potest, magis positivae sunt quam quae de fide.

2) p. 75 sqq. 3) p. 99 sqq.

in das Ethische erinnert, wie sie in den Ethiken der römischen Kirche heimisch ist. Mit diesen juristischen Erörterungen bricht Calixt ab, um die ausführliche „Digression" gegen Neuhaus folgen zu lassen. Zur versprochenen Fortsetzung ist er, wie erwähnt, nicht gekommen.

6. Das Mitgetheilte wird zur Genüge erkennen lassen, daß es nicht der Inhalt der Schrift Calixt's ist, welcher ihr die Bedeutung verlieh, die sie wenigstens im herrschenden Urtheil gewonnen hat. Vielmehr lenkt dieser bedenklich von der evangelischen Bahn ab. Aber das war schon in dem bekannten Grundsatz Calixt's von der gemeinsamen Basis der Konfessionen in den Lehrbestimmungen der ersten fünf Jahrhunderte enthalten. Man wird dem irenischen Manne die Friedenssehnsucht nachfühlen können, wenn wir der schweren Leiden gedenken, welche unser Volk und Vaterland in Folge der kirchlichen Trennung heimsuchten, und der sittlichen Verwilderung, welche sich im Gefolge davon einstellte. Aber es war doch eine bedenkliche Irrung des Historikers, nicht zu erkennen, wie die spätere Entwicklung des römischen Systems in jenen früheren Jahrhunderten schon so gut wie völlig angelegt sei. So verführte ihn dieß, Lehrelemente von jener Zeit her in die Darstellung der evangelischen Lehre herüberzunehmen, welche diese zersetzen mußten, ohne daß ihm das zum Bewußtsein kam. Darin waren seine Gegner ihm sowohl in dogmatischer Erkenntniß entschieden überlegen, als sie auch, so sehr sie Calixt in geschichtlicher Kenntniß zumeist nachstanden, richtigeres geschichtliches Urtheil zeigten. Sie haben die richtige Bahn der reformatorischen Erkenntniß ihm gegenüber gesichert. Der Vorwurf des Synkretismus war nicht ungerechtfertigt. Die Empfindung der Gefahr, welche von da aus drohte, hat den Kampf so bitter und die Gemüther der Gegner auch auf andern Punkten mißtrauisch gemacht. So ist der Leipziger, Heinr. Höpfner (1582—1642), der sonst als ein gemäßigter Theologe geschildert wird und erscheint, aus Anlaß der Abhandlung Calixt's gegen den Konvertiten Neuhaus und der Zugeständnisse, die er in derselben gemacht zu haben schien, 1641 in Streit mit ihm über die Nothwendigkeit der guten Werke gekommen. Calixt suchte seine Meinung deutlich zu machen in der neuen Ausgabe seiner historia Josephi[1], in die er einen längeren Exkurs über das Verhältniß der guten Werke zur Rechfertigung einschob.[2] Es ist die Erneuerung früherer melanchthonischer und majoristischer Sätze: die guten Werke sind zwar nicht

1) Seine von einem Zuhörer nachgeschriebenen Vorlesungen über den Schluß der Genesis, zuerst herausg. 1634.

2) Vgl. Henke, a. a. O. II, 1 S. 151 f.

meritum oder vera causa, aber doch causa sine qua non oder conditio des Heils. Man kann verstehen, wie Calixt gegenüber der sittlichen Verwilderung insonderheit der akademischen und nicht zum geringsten auch der theologischen Jugend, und bei dem Mißbrauch, dem die Rechtfertigungslehre allerdings ausgesetzt war, solche Erinnerungen für nöthig erachten mochte. Aber diese Formulirung erneuerte doch die ganze alte Unklarheit Major's, welche durch den 4. Artikel der Konkordienformel in so vortrefflicher Weise zurechtgestellt worden war. Man wird es den korrekten Lutheranern daher nicht verdenken können, wenn sie diesen Gewinn nicht wieder verloren gehen lassen wollten. Die Erneuerung der Frage durch eine Disputation des Helmstädter Hornejus[1] führte zu Admonitionen und Zensuren von den verschiedensten Seiten her. Immerhin gab Calixt's Vorgang doch der Behandlung der ethischen Fragen einen verstärkten Anstoß, der sich in reichlicherer Behandlung derselben offenbarte.

§ 22. Die lutherischen Ethiker nach Calixt.
1. Dürr und Andere.

Dem Vorgang Calixt's schlossen sich nicht nur aus seiner Schule, sondern auch aus dem Kreise der strengeren Orthodoxie nicht wenige Bearbeiter der Ethik an, welche alle zur Voraussetzung der theologischen Moral die Unterscheidung der doppelten Offenbarung in Natur oder Gewissen und in der h. Schrift machten und diesen Unterschied in ihrer Darstellung nachzuweisen suchten. Damit bereitete sich zugleich die folgende Entwicklung in der Ausbildung des Naturrechts vor.

1. Was Calixt in seinem Versuch unvollendet gelassen, das bildete Joh. Konr. Dürr in Altdorf in Calixt's Geist zu einem vollständigen System der theologischen Ethik aus, zuerst als Enchiridion theol. mor. 1662, später erweitert zum Compendium theol. mor. in quo virtutes et officia hominis christiani tum in genere tum in certis vitae statibus considerati explicantur et variae quaestiones practicae deciduntur 1675 (vermehrt herausg. 1698 von Joh. Mich. Lang mit geschichtlicher Einleitung De origine et progressu theol. mor. systematicae), dessen Titel schon zeigt, daß wir es hier mit einer vollständigen Arbeit, im Grunde

1) Diss. de summa fidei, non qualis libet sed quae per caritatem operatur, necessitate ad salutem. Helmst. 1646. Vgl. Henke II, 2 S. 117 ff.

der ersten systematischen theologischen Ethik in der lutherischen Kirche zu thun haben, während die philosophische Moral Dürr's im Grunde nur eine Erläuterung der Nikomachischen Ethik des Aristoteles ist.[1]

Wir geben im Folgenden einen Abriß der Dürr'schen theol. Moral. Sie zeigt den geübten Lehrer, der seines Stoffs durch vielfache Behandlung mächtig geworden ist und ihn in klarem logischen Fortschritt darzustellen weiß. Dürr theilt die Moral in einen allgemeinen und einen speziellen Theil. Der allgemeine handelt nach Calixt's Vorgang und herrschender Methode vom Zweck, Subjekt und den Mitteln. Der Zweck ist als innerer die Heiligung mit ihren heilsamen Folgen, als äußerer das ewige Heil, wie Dürr ziemlich mißverständlich, wenn auch mit Berufung auf Chemnitz[2], sich ausdrückt. Das Subjekt ist nach Calixt's Bestimmung der Wiedergeborene mit seinem Kampf zwischen Geist und Fleisch, in Bezug vor allem auf seinen vernünftigen Willen und die untergeordneten Seelenkräfte, also zur fortgesetzten Erneuerung. Hiebei tritt das Melanchthonische Interesse, den freien persönlichen Charakter des innern Vorgangs der Erneuerung und Heiligung zu wahren, deutlich zu Tage.[3] Gegenüber diesen nur kurz behandelten Erörterungen bilden die Mittel, nämlich die christlichen Tugenden, den Haupttheil und fast das Ganze dieses „allgemeinen Theils“ der Moral.

Ihre Prinzipien sind die Gnade und die Gnadenmittel, durch welche die eigenen Erkenntniß- und Willenskräfte befähigt werden, ihre Form ist Gottes Wille, wie er im Gesetz offenbar geworden ist, sodann das Urtheil des Gewissens, dessen Erörterung — vorangehendes (συντήρησις), nachfolgendes 2c. — kurz abgemacht, weil von der philosophischen Moral her vorausgesetzt wird.[4] Die Erörterung der „Materie“, d. i. des Objekts, der innern — die Affekte — und der äußern, führt zur Behandlung der Tugenden selbst. Ihre Erörterung schließt sich an den Dekalog an, der zur Tugendlehre[5] christianisirt wird, während dann in der speziellen Ethik die Pflichtenlehre[6] nach den bekannten drei Ständen behandelt wird. So schließen sich die beiden herkömmlichen Formen der Ethik als Tugend- und Pflichtenlehre, freilich in ziemlich äußerlicher Weise, zu einem Ganzen zusammen.

Wir sind gewohnt, von Pflichten gegen Gott, den Nächsten, uns selbst zu sprechen: die Behandlung der Tugendlehre nach dem Dekalog veranlaßt dieses Schema hierauf zu übertragen, und so denn zuerst von den Tugenden gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen uns selbst zu sprechen, wobei freilich schließlich der Dekalog völlig im Stich läßt. Trotz des Subjekts des Wiedergeborenen nimmt die Lehre von den Tugenden gegen Gott ihren Ausgang nicht etwa von dem Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und dem Christen, sondern von der allgemeinsten philosophischen Definition Gottes als des höchsten und vollkommensten Wesens — die nur dann einlenkt zur trinitarischen Offenbarung Gottes — und der psychologischen Eintheilung des Menschen nach Erkennen, Wollen und Handeln. So ergibt sich denn der innere Kultus in

---

1) Institutiones ethicae in tres partes secundum normam ordinis analytici digestae etc. Altd. 1665.
2) p. 11. 3) Vgl. p. 25 sqq. 4) p. 35 sqq. 5) p. 45—244.
6) p. 245—413.

Furcht, Glaube, Liebe, Demuth, Geduld, wie der äußere in Anrufung u. s. w. Gottes. Man kann nicht sagen, daß die Besprechung jener Tugenden irgendwie in die Tiefe gehe, während die Besprechung des äußern Kultus sich rasch zu den Fragen des äußern Verhaltens wendet[1], wobei es an einzelnen Erörterungen nicht fehlt. Z. B. über das Gebet oder wenigstens das Votum für die Verstorbenen, für welches Dürr maßvoll eintritt[2], oder über die verschiedenen Formen der Zukunftserforschung und was damit zusammenhängt, wie Zaubereien u. dgl.[3], oder über Eid und Gelübde[4], wobei Dürr in Bezug auf erzwungene — nicht unsittliche — Eide entscheidet, daß solche, auch wenn sie persönliche Nachtheile zur Folge haben, zu halten seien.[5] Wie der Eid, so hat auch das freie und spezielle Gelübde seine Rechtfertigung darin, daß es Gott zu Ehren geschieht[6] und dem Nächsten zu Liebe; weshalb es denn auch — wie die lutherischen Kasuisten und antirömischen Polemiker entscheiden — bedingt, also nicht unwiderruflich ist.[7] Die Frage des öffentlichen Gottesdienstes führt zu einer Reihe von Erörterungen auch äußrer Art, über die Feier des Sonntags und die zeitliche Ordnung der religiösen Feier u. dgl., wobei sowohl das Anordnungsrecht der christlichen Obrigkeit festgehalten[8], als auch das Strafrecht des kirchlichen Amts bei Sünden der Entweihung des Sonntags anerkannt wird[9] — in welcher Verbindung der beiden Gewalten der eigenthümliche lutherische Typus zu erkennen ist.

Die Tugenden und „Handlungen" — wie Dürr hinzufügt — gegen den Nächsten[10] fassen sich selbstverständlich zusammen in der Liebe, mit welcher sowohl der Habitus oder die Tugend wie die Handlung gemeint ist. Sich selbst soll der Christ mehr lieben als den Nächsten, wenn es sich um das Seelenheil, also um die mit Gott einigende Liebe handelt; den Nächsten mehr als sich selbst, wenn es sich um das Seelenheil des Andern gegenüber dem eigenen zeitlichen Leben und seinen Gütern handelt; ebenso wenn es sich um das öffentliche Wohl oder Vertreter desselben gegenüber der eigenen Person, dagegen nicht, wenn es sich um eine Privatperson handelt; endlich die Ordnung der Liebe gegen die Nächsten bemißt sich je nach der näheren oder entfernteren Stellung derselben zu uns, dieses Maß selbst aber bestimmt sich von Gott aus, so daß die Glaubensgenossen den andern vorangehn, unter diesen aber auch die Feinde nicht ausgeschlossen sind, wohl aber der Haß als das Gegentheil der Liebe.[11] Zu dieser Liebe des Nächsten gehört auch die Zurechtweisung[12], das gute Beispiel und die Meidung des Aergernisses[13], die Bewahrung der kirchlichen Eintracht gegenüber dem Schisma[14] — eine Erörterung, welche ihre Stelle richtiger beim Abschnitt über das kirchliche Verhalten finden würde, und somit zeigt, daß das Verhalten zum Nächsten überhaupt richtiger nach den verschiedenen Gemeinschaftskreisen, denen der Einzelne angehört, zu ordnen ist. Um das Schisma als Verletzung der Liebe nachzuweisen, geht Dürr auf Augustin und bis auf Cyprian, Irenäus und Ignatius zurück, wie denn dieses Zurückgehen auf Zeugen der alten Kirche diesem Schüler Calixt's geläufig ist. Er benutzt

1) Z. B. die ritus orandi veterum p. 68 sq.
2) p. 70 sqq. 3) p. 80 sqq. 4) p. 91 sqq. 5) p. 97 sq.
6) p. 104. 7) p. 113 sqq. 8) p. 140. 9) p. 141.
10) p. 146 sqq. 11) p. 148 sqq. 12) p. 152 sqq. 13) p. 155 sqq.
14) p. 159 sqq.

diese Gelegenheit, um für eine gewisse Weitschaft in der kirchlichen Zugehörigkeit einzutreten; denn auch Papias, Irenäus, Tertullian, Laktanz, Viktorin und viele andere, welche wider die richtige Ansicht der Schrift und der Kirche ein tausendjähriges Friedens- und Seligkeitsreich Christi und der Heiligen auf Erden nach der Auferstehung der Todten annehmen, sind — selbst von Hieronymus — nicht um deßwillen für unwerth der kirchlichen Gemeinschaft erachtet worden u. ähnl.[1] Das führt zu der Ausführung, daß wir einander tragen[2], für einander beten sollen[3] u. s. w. Die Tugend der Sanftmuth[4] bildet den, etwas wunderlichen, Uebergang zur Erörterung des Mords und des Duells, von welchem nachgewiesen wird, daß es im Widerspruch mit dem Naturrecht, dem Völkerrecht und dem göttlichen Recht stehe.[5] Wenn als einzelne Gattung des Mordes zum Schluß auch die Fruchtabtreibung[6] hier, statt beim Gebiet der Ehe, oder weiterhin die Frage der Hinrichtung oder des Kriegs[7], statt bei dem Gebiet des staatlichen Lebens, behandelt wird, so zeigt das wieder die Unbequemlichkeit dieser Methode, welche nach dem Schema formaler Gesichtspunkte arbeitet, statt die sachlichen Lebensgebiete zu Grunde zu legen. Denn später bei den staatlichen Pflichten muß der Verf. doch auf die Frage nach dem Recht der Kriegsführung zurückkommen.[8] Ebenso wiederholt sich das Thema vom ehelichen Verhalten und seinen Tugenden[9] später bei den entsprechenden Pflichten. Und so wird auch weiterhin unter dem Titel der Tugenden besprochen, was zum thatsächlichen Verhalten gehört und demgemäß an seinem Orte zu behandeln war: wie die Tugenden, d. h. das Verhalten in Bezug auf den guten Ruf des Nächsten[10], oder in Bezug auf die Glücksgüter[11], wobei u. a. die Frage des Zinsnehmens mit Berufung auf Chemnitz und Gerhard und die luth. Kasuisten in besonnener evangelischer Weise erörtert wird.[12] Daran schließen sich in loser Weise die christlichen Tugenden des Verkehrs, wie Humanität u. s. w.[13], wobei der Verf. von der Tugend des christlichen Ernstes (gravitas) Anlaß nimmt, auf das Schauspiel zu sprechen zu kommen[14], das er an sich, abgesehen vom üblen Mißbrauch, nicht zu tadeln weiß. Eine etwas bunte Aufzählung von Tugenden des Christen in Bezug auf sich selbst (Mäßigung, Gastmähler, Bewahrung des guten Rufs u. s. w.) macht den Schluß dieses Theils. Man sieht, wie wenig geeignet die dekalogische Anordnung sich erweist, eine systematische Behandlung der Ethik zu ermöglichen.

Geeigneter hiefür würde das Schema der bekannten „drei hierarchischen Stände" sein, nach welchen die Pflichtenlehre oder die spezielle Ethik behandelt wird.[15] Freilich müßte diesen, wozu Luther — vergeblich — Anweisung gegeben hatte, als vierter Stand der der gemeinen Liebe der Christen, d. i. der allgemeinen menschlichen Gesellschaft, hinzugefügt werden. Dürr ordnet — wie es auch Luther vorwiegend übte — die kirchliche Gemeinschaft als die wichtigste den andern beiden Ständen, dem staatlichen und häuslichen vor. Bei dem ersten aber verfällt er in den herkömmlichen Fehler, eine Menge Stoffs hier abzuhandeln, welcher dem Kirchenrecht und der praktischen

1) p. 165. 2) p. 167 sqq. 3) p. 179 sqq. 4) p. 181 sqq. 5) p. 186 sqq. 6) p. 191. 7) p. 195. 197. 8) p 351. 9) p. 206 sqq. 10) p. 212. 11) p. 216. 12) p. 222 sqq. 13) p. 237. 14) p. 244. 15) p. 255 sqq.

oder Pastoraltheologie zuzuweisen war. Wenn er die Pflichten der Lehrer und Schüler, der akademischen Professoren und Zuhörer hinzufügt[1], so haben wir darin wohl Melanchthonische Fortwirkung zu sehen. Aber die Hauptsache, von der hier zu reden war, das kirchliche Verhalten der Christen überhaupt und der Kirchen gegen einander, suchen wir vergebens. Der Melanchthonischen Tradition in der lutherischen Kirche entspricht es auch, daß Dürr unter den Pflichten der christlichen Obrigkeit die Fürsorge für Religion und Kirche an die Spitze stellt[2], wobei er aber nicht unterläßt, für alle Lehranordnungen das Votum des kirchlichen Lehramts zu fordern.[3] In der Frage, ob in einem und demselben Gemeinwesen verschiedene Religionen geduldet werden sollen, entscheidet sich Dürr für Duldung, wenn die Irrenden in guter Meinung irren und nicht aufrührerisch sind.[4] Und diese Duldung gesteht Dürr auch den Juden zu, so hart auch sein Urtheil über sie lautet.[5] Das Recht der obrigkeitlichen Strafgewalt und Kriegsführung und die Pflicht des Unterthanengehorsams wird in herkömmlicher Weise begründet[6], ohne daß auf die weiteren Aufgaben und Fragen, an die wir zu denken gewohnt sind, eingegangen wird.

Bei dem letzten Abschnitt über den häuslichen Stand[7] brauchen wir nicht zu verweilen, da uns hier nur Bekanntes begegnet. Doch verdient die Ausführung der Pflichten und Tugenden der einzelnen Glieder des Hauses und der verschiedenen Lebensalter und Lebensstellungen, der Knaben, Jünglinge, Männer, Frauen, Jungfrauen und Wittwen[8], sowie der Edelleute, Reichen, Armen, Kaufleute, Handwerker, Bauern[9] hervorgehoben zu werden, sowohl wegen des Bestrebens, die ganze Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse zu umspannen und ethisch zu regeln — nur eben freilich in ziemlich äußerlicher Ordnung der Gegenstände —, als auch wegen der Fülle von Zitaten, welche Dürr beibringt, wie denn sein Werk überhaupt eine seltene Kenntniß der Literatur aus allen Jahrhunderten aufweist, und so die spezielle theologische Disziplin, nach dem Vorgang Melanchthon's, in den Zusammenhang des allgemeinen Geisteslebens setzt.

2. Viele andere reihten sich an Dürr an. So in Helmstädt der in der Literatur wohlbewanderte Gebh. Theod. Meier, † 1693, in seiner Introductio in universum theol. mor. stud. 1661, welches außer der Literatur auch die methodologischen Vorfragen der theologischen Ethik eingehend erörtert, wozu dann noch Disputationes theol. zu den beiden ersten Theilen der Moral 1679 kamen, und Heinr. Rixner, † 1692, in zwei BB. Instructionum theol. mor. 1690, allerdings nicht ohne aristotelischen Einfluß. Aber auch außerhalb der Schule Helmstädts in den strenger orthodoxen Kreisen fand die theologische Moral reichliche Pflege.

Der Tübinger Professor und Kanzler Joh. Ad. Osiander, † 1697, veröffentlichte eine Theol. mor. 1678[10], deren allgemeiner

1) p. 296–313. 2) p. 320. 3) p. 325. 4) p. 334. 5) p. 335. 6) p. 345 sqq. 7) p. 355 sqq. 8) p. 392 sqq. 9) p. 406 sqq.
10) In 4to in drei Abtheilungen von je 414, 432, 162 Seiten.

Theil von den allgemeinen sittlichen Begriffen, vom Gewissen, Gesetz, Sünde und Tugend handelt, der spezielle Theil aber eine sehr ausführliche Auslegung des Dekalogs gibt. So umfaßt z. B. die Erklärung des 1. Gebots S. 42—355! Die Ordnung ist sehr wenig genetisch und wenig übersichtlich; aber die gelehrte Polemik berücksichtigt besonders die römischen Irrthümer in der Moral der Scholastik, besonders des Thomas Aquinas u. s. w. mit erstaunlicher Kenntniß der römischen und auch sonstigen Literatur. Es ist zwar eine wenig anmuthige und anmuthende Behandlung, die sich hier in scholastisches Latein kleidet, aber eine Fülle von Kenntnissen und Erkenntnissen ist hier niedergelegt. Es verlohnte sich wohl, daß dieses schwerfällige Opus von Jemandem durchgearbeitet und der Kern herausgeholt würde.

Ich begnüge mich, nur Einzelnes herauszuheben. In der Frage des Gewissens[1] wird dieses nach herkömmlicher Weise noch unterschieden von der συντήρησις, quia haec in genere dictat bonum prosequendum, malum fugiendum, neque ullam admittit ignorantiam, errorem, dubium etc. — welche also das formale sittliche Bewußtsein bezeichnet; obgleich Osiander bereits von einem verschiedenen Sprachgebrauch in Betreff des Gewissens weiß. Streng orthodox und streitbar, wie er war, tritt er mit aller Entschiedenheit für den spezifischen Unterschied der christlichen Moral von der natürlichen ein, auch gegen Danäus, Keckermann u. s. w., als ob die übrige Moral von der christlichen sich nur dem Grade nach (gradibus perfectionis) unterscheide, nicht anders, als wie das Morgenlicht vom Mittagslicht, da es sich hier doch um ein aliud principium, nempe sp. s., um eine alia forma, nämlich congruentia cum sanctitate divina, um einen alius finis, nämlich Dei gloria handle. Hier, sehen wir, wird das in der melanchthonischen Schule und weiter herab in die Ethik mit Unrecht hereingekommene aristotelische Element entschieden ausgefegt; wenngleich andererseits die natürliche Gotteserkenntniß von Osiander nachdrücklich vertreten wird. Es ist die reformatorische Stellung — Luther's — zur Frage der Selbständigkeit der Theologie gegenüber der Philosophie, welche von diesem strengen Lutheraner besser gewahrt wird, als von der melanchthonischen Schule. In der Auslegung des 1. Gebots im 2. Theil polemisirt er gegen Cartesius — und seine Schule[2] —, welcher den Zweifel fordere; denn das sei die Sünde der Undankbarkeit, welche Paulus Röm. 1 strafe, da ja Gottes Existenz manifest sei; daran zweifeln heiße sensum divinitatis excutere. Bei der Erklärung dieses Gebots nimmt er das ganze Heidenthum und den ganzen römischen Aberglauben durch. Diese Bemerkungen mögen genügen zur Charakteristik dieses Werkes.

3. Vom bekannten Straßburger Dannhauer, † 1616, haben wir ein collegium decalogicum; vom Rostocker Dorscheus, † 1659, eine unvollendet gebliebene theol. mor., herausg. von Joh. Frdr. Mayer, 1685, wie derselbe auch des früheren Wittenbergers Strauch kurzes

1) I (pars generalis), 15, 44. 2) II, 1, 10.

Kompendium, theol. mor., 1705 herausgab, welches Buddeus in seiner theologischen Literaturgeschichte sehr lobt[1]; von Heinr. Rixner eine Instructio theol. mor., 2 BB.; von Gerh. Meier Disputt. theol. über die theol. mor. u. s. w. — Andere stellten Tabellen zusammen, wie der Leipziger Joh. Olearius 72 Tab. in Fol. 1688 zur Unterstützung seiner Vorlesungen.[2] Es entsprach das der schematisirenden Neigung und Weise der damaligen wissenschaftlichen Methode. Vom Begriff, Zweck und Subjekt wird zu den Mitteln, d. i. den Tugenden übergegangen, gegen Gott, den Nächsten, uns selbst und zu den drei Berufsständen — das Ganze ein trockener Schematismus, aber doch ein Zeichen des fleißigen Betriebs dieses Gegenstands, auch von Buddeus gelobt[3] und von Bechmann mit Anmerkungen versehen. Ebenso ist Bartold Botsack's (Hoffniensis) 1703 erschienene Medulla theol. mor. seu tractatus theologicus de irreprehensibilitate inprimis fidelium (nämlich auf Grund der zugerechneten Gerechtigkeit, deren Verhältniß zur Lebensgerechtigkeit erörtert wird) von Buddeus wiederholt gelobt. Noch nachdrücklicher hebt Buddeus Schomer's in Rostock Specimen theologiae moralis etc. 1690[4], als zu den elegantiora compendia gehörig, oft mit Zustimmung hervor. Schomer verband mit der Theologie philosophischen Geist, wie wir bei ihm bereits Polemik gegen Spinoza und dessen Leugnung der Willensfreiheit finden.[5]

4. Noch mehr Anerkennung erwarb sich die Arbeit des Jenenser Baier.[6] Zwar kommt das nach seinem Tode 1698 herausgegebene Kompendium der Moral[7] seinem bekannten und vielgebrauchten dogmatischen Kompendium nicht gleich. Aber immerhin ist es eine sehr beachtenswerthe Arbeit, wenn auch ihre Disposition kaum als gelungen wird bezeichnet werden können[8], da der 3. Theil und in diesem wieder die

1) Isagoge hist. theol. ad theologiam universam etc. Lps. 1727 p. 656.

2) Mit dem Motto aus Justin's Cohort. ad gentes: οὐκ ἐν λόγοις ἀλλ' ἐν ἔργοις τὰ τῆς ἡμετέρας θεοσεβείας πράγματα.

3) Institt. theol. mor. 1727 p. 14.

4) Nach s. Tode als Theol. mor. sibi constans vermehrt herausg. 1706.

5) Vgl. Buddeus' Institut. etc. p. 89.

6) Er hatte in der Moral Dürr zum Lehrer und schloß sich mehrfach an ihn an.

7) Der vollständige und bezeichnende Titel lautet: Jo. Guil. Baieri theologi quondam de ecclesia meritissimi Compendium theologiae moralis officia hominis christiani tam generalia quam quoad singulos ordines in ecclesia et republica specialia exhibens et ex genuinis principiis deducens primum ab ipso authore edi coeptum nunc post obitum eius e dictatis mstis suppletum et multorum votis publicae luci datum. Jenae 1698.

8) Die Disposition ist wesentlich folgende. Nach den Prolegg. de natura et constitutione theol. mor. p. 1—28. I. De fine theol. mor. p. 29–63. II. De

Pflichtenlehre fast den ganzen Raum ausfüllt. Die praktische Tendenz, die sich hierin ausspricht, ist auch darin zu erkennen, daß Baier im Sinne hatte, eine zweite Hälfte über die Gewissensfälle hinzuzufügen, und nur durch seinen Tod daran verhindert wurde.

1. Der einleitende Abschnitt über Wesen und Begriff der theol. Moral stellt den christlichen Charakter derselben fest. Denn es handelt sich in ihr um den Wiedergeborenen als Subjekt und die Schrift als Quelle, auch für diejenigen Sätze, welche etwa aus der natürlichen Erkenntniß erholt werden könnten[1], weshalb ihnen denn nicht bloß Probabilität zukommt, sondern Gewißheit, wie mit ausdrücklicher Zurückweisung der jesuitischen Lehre und mit Berufung selbst auf Innocenz XI. geltend gemacht wird.[2] Darnach wird denn die Moraltheologie bestimmt als scientia practica ex divina revelatione docens quae homini renato ad vitae sanctimoniam per vires gratiae factu sunt necessaria aeternae salutis causa.[3] Als Zweck wird die vita sancta, und zwar als ein thätiges Leben bezeichnet und in schöner Weise Christi Vorbild vor Augen gestellt, welches der Christ in Kraft Christi auf Grund der geistlichen oder mystischen unio mit ihm — wie mit Berufung auf Joh. Gerhard betont wird — in mehr oder minder nahe kommender Weise nachzubilden streben soll.[4] Durch diese Erörterungen, wie der Christ solchergestalt sich als einen Tempel des heil. Geistes ansehn dürfe, immer weiter auf der Bahn der Vollkommenheit zu kommen suchen solle, und wie sich hierin das Christenleben wesentlich von dem, wenn auch ehrbaren Leben der Heiden unterscheide, geht ein warmer Hauch der Innigkeit hindurch, welcher wohlthut.

2. Wenn der 2. Theil vom Subjekt, de homine sanctificando, handelt[5], so ist damit nicht der Mensch gemeint, der zum Christen werden soll, sondern entsprechend der seit Calixt gültigen Begriffsbestimmung der theol. Moral der Christ, der auf dem Weg der Heiligung fortschreiten soll, also in seinem innern Widerspruch zwischen Fleisch und Geist, wie er in den verschiedenen Kräften rc. der menschlichen Natur, sowie in den sonstigen Unterschieden des Alters, Geschlechts, Standes sich geltend macht. In dieser Gestalt wird auch die psychologische Grundlegung, deren die Ethik nicht entbehren kann, freilich in ungenügender Weise, hier eingeschoben. Unter dem 3. Theil, de mediis ad sanctimoniam vitae deducentibus ist der Hauptstock der Ethik[6] — Gesetzeslehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre — zusammengefaßt: wie man sieht, eine der systematischen Methode noch wenig entsprechende Stoffvertheilung. Die formalen

---

subjecto operationis p. 64—107. III. De mediis ad sanctimoniam vitae ducentibus. Allgemeiner Theil p. 108—496: über die Gesetze, das Gewissen, die christl. Tugend, die Pflichten, gegen Gott — die inneren (d. h. Tugenden), die äußeren —, gegen sich selbst — seine Seele, seinen Leib, die irdischen Güter —, gegen den Nächsten u. s. w. Spezieller Theil: von den Pflichten der Christen in den einzelnen hierarchischen Ständen, im status ecclesiasticus, die Pflichten der Diener der Kirche, der Hörer, der Lehrer und Schüler u. s. w.; im status politicus, Obrigkeit und Unterthanen, im status oeconomicus, die Pflichten der Ehegatten u. s. w. — p. 572.

1) Prolegg. de natura etc. § 16 p. 19.

2) § 17 p. 20 sq. 3) § 18. 4) I, 1 § 4 sqq. 5) p. 64 sqq.

6) p. 108—572.

Fragen der freien Handlungen werden zuerst erörtert[1], um darauf die Lehre vom Gesetz Gottes, wie es dem Menschen als solchem einwohnt, und wie es dem Wiedergeborenen gilt, folgen zu lassen. Es sind die bekannten Ausführungen über das Naturgesetz und seine Bestätigung im Dekalog, welchen sich das Evangelium anreiht — wobei aber jene irreführende Subsumirung desselben unter den Gesammtbegriff des Gesetzes, wie sie sich bei Calixt findet, entschieden abgelehnt wird.[2] Mit dem Gesetz verbindet sich das Gewissen[3], welches die allgemeine Gesetzesforderung auf die vorliegenden einzelnen Fälle bezieht. Es ist also nicht als ein Vermögen (habitus oder potentia), sondern als eine Thätigkeit oder Wirksamkeit (actus oder ἐνέργεια) zu bezeichnen. Damit, wie mit dem Weiteren, was er über das Gewissen ausführt, bewegt sich Baier auf der Bahn des Herkömmlichen.

3. Die christliche Tugend, als die perfectio habitualis, wie sie dem Christen eignen muß, von welcher das nächste Kap. handelt[4], theilt Baier, im Anschluß an die bekannte aristotelische Unterscheidung in dianoëtische und ethische Tugend, ein in intellektuelle und moralische. Denn auch jene, die Erkenntniß und Klugheit — denen ihr Gegentheil gegenübergestellt wird — haben praktische Bedeutung für den Christen. Die moralische Tugend aber ist eine innere Willensrichtung, die zum gottgemäßen Handeln befähigt.[5] Da aber auch im Christen immer noch der Widerstreit der Sünde wider das Gute sich geltend macht, so gehört zur Lehre von der christlichen Tugend auch die von der — täglichen — Buße des Christen[6], woraus sich dann die nothwendige negative Seite der christlichen Moral ergibt. Wenn die Genauigkeit, mit welcher dieses Kapitel abgehandelt wird[7], auf uns den Eindruck eines fast scholastischen Formalismus macht, so fühlt man doch auch durch diesen Formalismus der Methode die innere persönliche Theilnahme hindurch, und es fehlt nicht an treffenden Bemerkungen.[8]

4. Der Gegensatz des Positiven zu diesem Negativen führt zur Pflichtenlehre, welche die größere Hälfte dieser Ethik ausfüllt.[9] Baier knüpft mit Recht den Begriff der Pflicht an die Stoa (Cicero und Epiktet u. s. w.) und an Ambrosius' Gegenstück zu Cicero an, den Inhalt der Pflicht natürlich christlich vertiefend. Gott, die eigene Person und der Nächste sind ihm die Objekte derselben. Gott im inneren und äußeren Verhalten, innerlich in Anerkennung, Ehrfurcht, Glaube, Liebe, Vertrauen, Hoffnung, Gehorsam, Geduld, Anrufung, Dank; äußerlich im Gebrauch von Wort und Sakrament, Bekenntniß, Verehrung, Eid,

1) c. 1 p. 108—129. 2) p. 146 sq. 3) p. 157 sqq.
4) c. 4 p. 178 sqq.
5) Die Definition lautet III, 4 § 9 p. 194 sq.: virtus moralis christiana est habitualis inclinatio voluntatis ad agenda ea quae lex divina homini renato convenire docet et cavendi quae illa prohibet, cum habituali obedientia appetitus sensitivi conjuncta, ad sanctimoniam vitae ac Dei gloriam.
6) III, 5 p. 212 sqq. 7) p. 212—257.
8) Z. B. daß gerade dem Alter oft die Sünden der Jugend schmerzlich vor die Seele treten. p. 249.
9) p. 257—572. Die Definition der christl. Pflicht III, 6 § 1: actiones hominis renati quae vel ad habitum virtutis tendunt, vel ex eo proficiscuntur, officii nomine appellari solent, quippe quod homini illi pro suo statu ac vita tota conveniant et ex praescripto theologiae moralis sint exercenda.

Gelübde, Fasten, Feier des Sonntags und der Feste. Die eigene Person nach Seele und Leib, in ihren natürlichen und geistlichen Gütern. Der Nächste in der Gesinnung der Liebe und ihren Beweisungen in Bezug auf das innere und äußere Leben, gegen Freund und Feind.[1] Diese einzelnen Punkte werden nun nach einander abgehandelt, und zwar so, daß dem Richtigen immer das Unrichtige gegenübergestellt, die Motive des Richtigen, die Mittel, die Hindernisse desselben, das zu ihrer Beseitigung Dienliche und die Kennzeichen der Zunahme im richtigen Verhalten abgehandelt werden. Dieses Schema wiederholt sich bei jedem einzelnen Punkt. Wir heben nur Einzelnes heraus, was etwa von besonderem Interesse sein mag.

Gleich beim ersten Punkt, der agnitio, welche man wohl auch contemplatio oder consideratio oder meditatio im speziellen Sinne nenne, betont Baier, daß diese zugleich eine praktische sein müsse.[2] So schließt sich die lutherische Ethik an die mittelalterliche Mystik an, stellt sie aber zurecht und macht doch zugleich — und mit Recht — die Bedeutung der Erkenntniß für das Christenleben geltend.[3]

Wenn unter den Pflichten gegen Gott auch der Glaube aufgezählt wird, da er doch die Voraussetzung des ganzen Christenlebens ist, so ist er nicht als eine Tugend neben andern oder als ein Akt neben andern gemeint, sondern als die nothwendige Kehrseite der Ehrfurcht oder Scheu (timor) vor Gott und als stets zu leistendes, mit jener Scheu verbundenes Verhalten, wobei ausdrücklich betont ist, daß er nicht bloß die Mutter aller Tugenden, sondern auch der Träger aller Akte sei, die in ihm beschlossen sind.[4] Insonderheit aber ist der Glaube Prinzip und Wurzel der Liebe zu Gott und Christus, vermöge welcher es nicht nur den Christen zu Gott dem Guten mehr als zu irgend etwas Anderem zieht, sondern er auch mit ihm, soweit es eben möglich ist, völlig und für immer geeint zu werden begehrt.[5] Damit sind wir auf der bekannten Bahn augustinischer u. a. Mystik, die von der mit Gott einigenden Liebe redet; Baier erinnert auch an Augustin, Gregor d. Gr., Bernhard, Hugo v. St. Viktor u. A., und der alte Ton der Innigkeit klingt auch durch die scheinbar trockene Rede, die er führt, hindurch, aber er hat von vornherein zugleich die Gedanken zurechtgestellt durch seine Verhältnißbestimmung von Glaube und Liebe[6], durch die Angabe der Mittel, welche der Uebung solcher Liebe zu dienen geeignet sind[7], und in der Schilderung der praktischen Natur derselben.[8]

Auch wenn Baier das Vertrauen als stilles Beruhen unsres Willens in Gott als unserem höchsten Gut und Grund aller Güter bezeichnet[9], kann das an Gedanken der Mystik erinnern. Aber es ist nicht das bloße Ruhen des endlichen Einzelwesens im Unendlichen und Allgemeinen, sondern ächt evangelisch das Vertrauen zu Gott, welches auf der Versöhnung in Christo be-

1) § 3—8 p. 260—267. 2) p. 269.

3) Es gilt von diesem ganzen Gebiet, was er speziell von der Erkenntniß der göttlichen Providenz p. 271 sagt: haec enim in praxi morali et christiana maximum habent usum.

4) p. 303. 5) p. 313.

6) l. c. „Durch den Glauben an Christum wird Gott, sonst den Sündern ein Schrecken, ein objectum amabile, wie die Apologie sagt."

7) p. 325 sq. 8) p. 329 sq. 9) p. 339.

ruht.[1] Die Hoffnung aber, gleichsam die Tochter des Vertrauens, geht auf Gott selbst, als unser höchstes Gut, und seine consecutio und fruitio.[2] Wie der Gehorsam gegen Gott ein aktiver ist, so auch ein passiver als Geduld, was man sonst wohl auch, aber weniger gut, als Tapferkeit bezeichnet[3], weil sie sich auf die Leiden, d. i. was man das Kreuz nennt, bezieht, in welchen aber der Christ als solcher nicht den zürnenden, sondern den versöhnten Gott findet[4] und sich durch sie von der Welt und ihren Sünden ab zu Gott hinziehen und bewähren läßt.[5] Baier erinnert hiebei mit Lob an Tertullian's Buch von der Geduld und die Worte des Chyträus hierüber in seinen Regg. vitae, welche beide durchzulesen der Mühe werth sei.[6]

Auf die Geduld läßt er die Anrufung Gottes im Geiste folgen, den inneren Gebetsverkehr mit Gott, wie er auf Christi Verdienst sich gründet und an Gottes Erbarmen sich wendet: das Gebet im Namen Jesu[7] — ein Abschnitt, der, wenn auch in der zusammengedrängten Weise dieses Kompendiums doch die verschiedenen Gesichtspunkte, die hier in Betracht kommen, allseitig berücksichtigt.[8] Mit der Anrufung ist nahe verwandt und wird in verwandter Weise behandelt die Lehre vom Dankgebet[9], wobei Baier aus Chyträus' Lebensregeln (p. 153 sqq.) die Aufzählung der göttlichen Wohlthaten herübernimmt, welche wir in Gedanken uns vergegenwärtigen sollen, um uns dadurch zum Danke anzufeuern — eine Aufzählung, die uns mehr oder minder in so manchen älteren evangelischen Gebeten begegnet.

Von der inneren Pflichterfüllung gegen Gott geht Baier zur äußeren über, im Gebrauch des Wortes und der Sakramente[10], zunächst im andächtigen Hören und Lesen des Wortes Gottes, im Dienst des persönlichen Heilsstandes u. s. w.; im Bekenntniß des Glaubens u. s. w. Aber hier wird die Darstellung zu einem kurzen Schema, welches nicht mehr zur Ausführung durch den Verf. gekommen ist. Und das gilt auch von dem Weiteren, so daß wir uns eines näheren Eingehens darauf überheben können.

5. Nicht minder ist das Fall beim speziellen Theil der Pflichtenlehre[11], welcher nach den drei Ständen geordnet ist. Man sieht, welch einen weiten Kreis von Fragen Baier in dieses Schema aufzunehmen gewußt hat; so wenn er bei dem Abschnitt über das kirchliche Amt einen Abriß des theologischen Studiums[12] oder der Pastoraltheologie[13] gibt, oder beim obrigkeitlichen Stand unter anderm auch von den Pflichten der Advokaten handelt[14] u. dgl. m. Dieselbe Ordnung der Gesichtspunkte in der Behandlung jedes einzelnen Themas kehrt immer wieder und bot so Anlaß zu allseitiger Erörterung, die nun freilich in diesen Abschnitten völlig fehlt. Deshalb hat der Altdorfer Joh. Mich. Lange, nachdem er die nachgelassenen Anmerkungen zu Dürr's Kompendium, 3. Aufl.,

---

1) l. c. in Zusammenfassung der betr. Worte: fiducia in Deo — tanquam bono nostro — nempe nobis per Christum reconciliato.

2) p. 359. 3) p. 379. 4) p. 381. 5) p. 386. 6) p. 394.

7) p. 395 sqq.

8) Vgl. z. B. über die rechte Gesinnung dieses Gebets p. 407, k; über die unrechten, lästerlichen u. a. Gedanken beim Gebet p. 412, d; über die kurzen Gebetsseufzer bei mangelnder Zeit in drängender Arbeit p. 416, b u. ähnl.

9) p. 417 sqq. 10) III, 8 sect. 1 p. 438 sqq. 11) p. 497 sqq.

12) p. 502 sqq. 13) p. 509 sqq. 14) p. 549 sqq.

herausgegeben, auch zur 2. Hälfte des Baier'schen Kompendiums Anmerkungen hinzugefügt und veröffentlicht[1], und rühmt, obgleich ein Kollege von Dürr, dieses Kompendium vor allen anderen wegen jener Vielseitigkeit der Gesichtspunkte, unter denen jede einzelne Frage betrachtet ist. So manches Interessante in diesen nachträglichen Anmerkungen enthalten[2], auch das Bemühen anzuerkennen ist, durch mannichfache Zitate aus Luther, aus Arnd's wahrem Christenthum, auch bereits aus Spener u. A. den Materien eine sittliche Wendung zu geben, so sind sie doch durch die abgerissene Weise nachträglicher Hinzufügung nicht geeignet, Baier's Kompendium praktisch nutzbarer zu machen.

§ 23. Die lutherischen Ethiker nach Calixt. 2. Buddeus.

Die bisherigen Ethiker des orthodoxen Zeitalters überragt Buddeus sowol durch die Vielseitigkeit seiner geschichtlichen und literarischen Beziehungen und seine philosophische Kenntniß und Durchbildung, als auch durch die relative Systematik seiner Methode in Verbindung mit entschiedener Festhaltung und Durchführung des christlichen Prinzips der Ethik, so sehr er zugleich im Zusammenhang mit der Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes steht, wie sie mit Pufendorf u. s. w. begonnen hatte.

1. Allgemeine Charakteristik. Das größte Ansehen vor allen bisherigen Bearbeitungen der Ethik in der lutherischen Kirche erwarben sich des grundgelehrten Jenenser Franz Buddeus Institutiones theol. mor. Lps. 1727, die sich seiner Dogmatik ebenbürtig zur Seite stellten und auf länger hinaus auch nachfolgende Arbeiten beeinflußten. Wenn man von Baier herkommt, ist man überrascht von der großen Verwandtschaft der Behandlung und des Geistes, die in Buddeus' so viel bedeutenderem Werke begegnet. Man sieht, daß nicht bloß in der Dogmatik, sondern auch in dem Gebiete der Moral, in der Theologie der lutherischen Kirche jener Zeit eine größere Tradition der Gedanken und der Behandlung stattfindet, als man erwartete, und derselbe Geist einer maßvollen und weiten Orthodoxie, welcher seit Joh. Gerhard und Musäus die Jenenser Schule auszeichnet, weht uns auch aus

1) Ad Baieri comp. theol. mor. supplementa h. e. continuatio annotationum etc. Jen. 1700, 762 pp. nebst einem Sach- und bibl. Sachregister.

2) Z. B. über die Berechtigung des Geldzinses im Unterschied vom Wucher, p. 240, mit Berufung auf Dürr, König u. A.; über die nur kirchenrechtliche, nicht göttliche Nothwendigkeit der Trauung, p. 427 sq., wie überhaupt die ganzen betr. Ausführungen wie auch das Folgende, wodurch Lange den Entwurf Baier's vervollständigt; oder über die Behandlung der Kranken, p. 455 sqq., der Angefochtenen, p. 478 sqq. u. ähnl., worin sich ein anerkennenswerthes Maß von Pastoralweisheit offenbart.

Buddeus' Moral entgegen. Sie verdient nicht die Vergessenheit, der sie anheimgefallen ist. Kein anderer Theologe jener Zeit hat eine solche literarische Gelehrsamkeit in sich vereinigt wie Buddeus. Er stellte sie in Verbindung mit der philosophischen Durchbildung, wie sie ihm eignete, dieser Aufgabe zu Diensten. Seine reiche Belesenheit, die hier niedergelegt ist, zeigt sich in den vielen Belegen aus den Alten, besonders aus Seneca, und aus den späteren Jahrhunderten bis in seine Gegenwart herab. Er kennt die Scholastiker[1] und unterscheidet zwischen ihnen, wie ihm auch die jesuitische Moral und ihre Bekämpfung in den „Provinzialbriefen" wohl bekannt und sein Gesichtskreis überhaupt ein ausgedehnter und umfassender ist. Es ist ein Anfang zur Erfüllung der Aufgabe, die Moral ebenso auf geschichtliche Grundlagen zu stellen, wie wir es für die Dogmatik fordern, wenn auch nur erst ein Anfang. Denn es sind doch mehr nur vereinzelte Belege oder Auseinandersetzungen, die hier gegeben werden, als etwa eine ethische Dogmengeschichte im eigentlichen Sinn. Aber Buddeus ist hierin doch auch den meisten Neueren überlegen, welche dieser Aufgabe vielfach sich kaum bewußt zeigen, noch mehr aber ihrer Erfüllung sich entziehen. Nicht minder wie in der theologischen Literatur seiner Zeit ist er in der philosophischen zu Hause und berücksichtigt sie. Außer Cartesius begegnet uns Spinoza z. B. in der Frage der Willensfreiheit, Locke in der Frage über die angebornen Ideen, Malebranche, Hobbes, Bayle u. s. w. Die Naturrechtslehrer Hugo Grotius, Thomasius, Pufendorf sind ihm vertraut, und er setzt sich stets in Beziehung zu ihnen. Ueberall tritt uns die neue Zeit entgegen, die sich ankündigt. Buddeus hatte selbst früher die Moralphilosophie bearbeitet. Man merkt wiederholt diese Beschäftigung sowohl in einer Reihe seiner psychologischer Untersuchungen[2], die zuweilen vielleicht zu speziell in die psychologischen Fragen eingehen[3], als auch in der ganzen Methode. Er hat mit Bewußtsein die frühere analytische Methode verlassen und sie mit einer naturgemäßen, wie er selbst sagt, vertauscht, wie er sie auch in seiner praktischen Philosophie angewandt Wenn er so die Philosophie seiner theologischen Aufgabe dienstbar macht, so hält er dabei doch das Gebiet dieser letzteren von falschen Einflüssen jener frei. Er lobt auf der einen Seite Pufendorf, daß er sich für seine

1) Z. B. p. 146 über die Scholastiker und Thomas Aquinas.
2) Z. B. p. 170 über die Ideenassociation u. s. w., p. 195 sqq. über die Affekte.
3) Z. B. p. 203.

Aufgabe auf die Grenzen der Vernunft beschränke, ohne damit das höhere Gebiet der Offenbarung zu leugnen, wie er selbst andrerseits seinen Standort im Wiedergeborenen nimmt, ohne sich damit gegen das Gebiet der natürlichen Vernunft abzuschließen. Es fehlt ihm nicht an dem richtigen geschichtlichen Urtheil, daß das Eindringen außerchristlicher Moral die christliche verderbt habe. Er erkennt richtig die Einwirkung der Stoa bei Klemens Alexandrinus und seiner Verherrlichung der Apathie[1], sowie daß Ambrosius den stoischen Unterschied der beiden Stufen des Sittlichen (des καθῆκον und des κατόρθωμα) in die christliche Moral übertragen und damit den Irrthum der beiden Stufen der gewöhnlichen Sittlichkeit und der angeblichen höheren Vollkommenheit gestützt habe[2]; nicht minder sind ihm die Nachwirkungen dieser Verirrung im Mönchthum sowie dann im Quietismus deutlich. Er stellt eine interessante Erörterung über Fénélon's Irrthum der völlig affektlosen Liebe an, die auch mit der Hölle zufrieden sei.[3] Er kennt also wohl die falsche Mystik, und wie leicht sich in die mystische Kontemplation Unrichtiges einmische[4], wenn er auch Thomas a Kempis „ein goldenes Buch" nennt.[5] Und wenn er unter anderen Schriften neben Luther vor allem Arnd empfiehlt[6], so wird das nicht ein Abfall von der ursprünglichen Reinheit lutherischer Gedanken zu nennen sein. Es ist dieselbe Denkungsweise, wie sie sich in den Berufungen auch auf Mystiker des Mittelalters in Baier's Moralkompendium ausspricht, sowie in ihrer Verwendung in Joh. Gerhard's Meditationen. Allerdings ist die Idee der unio grundlegend bei Buddeus. Im Urstand war der Mensch mit Gott geeint; nach dem Fall strebt er sich mit den vergänglichen Gütern zu einigen; das ist die Unseligkeit des Menschen; der Christ steht wieder in der Einigung mit Gott, diese ist die höchste Seligkeit des Menschen; diese Einigung vollzieht sich auf dem Wege der conversio und hat die justificatio zu ihrer Voraussetzung. Wenn er sie näher bestimmt als unio mystica[7], so zeigt eben dieser Zusammenhang der Gedanken, daß wir darin nicht eine Anleihe aus der Mystik zu sehen haben werden, welche auf Kosten der Rechtfertigung geschieht; sondern sie erklärt sich aus der Fassung Gottes als des höchsten Gutes, wie sie der ethischen Betrachtungsweise auch der lutherischen Theologie stets eigen war. Als solches höchstes Gut ist Gott Gegenstand der Liebe; damit aber ist

---

1) p. 222. 2) p. 349. 3) p. 222. 4) p. 311. 5) p. 340.
6) p. 314. 7) p. 138 sqq.

Verleugnung unserer selbst und sind die andern Tugenden gegeben.[1]

2. Der Inhalt zerfällt für Buddeus in drei Theile. Da ihm die theologische Ethik im Grunde Lehre von der christlichen Heiligung ist, so behandelt der erste Theil vom Gegensatz von Natur und Gnade aus die Heiligung, ihrem Prinzip und Wesen, ihrer inneren Gesinnungsbethätigung, ihren Hemmnissen, Mitteln u. s. w. nach (p. 1—342); der 2. Theil unter dem Titel der göttlichen Jurisprudenz die Handlungen der Wiedergeborenen in der Lehre vom Gesetz und von den Pflichten (p. 343—629); der 3. Theil unter dem Titel der christlichen und theologischen Klugheit geht in Pastoraltheologie über (p. 631—706). Wie Ambrosius einst unter dem Titel „der Pflichten der Kleriker" zugleich die Pflichten der Christen überhaupt darstellte, so läßt seinerseits Buddeus das christliche Lebensverhalten in das pastorale übergehen und so die Pastoraltheologie aus der Ethik hervorwachsen. In Folge dessen kommt keines von beiden zu seinem Recht, und bewegen sich die Vorschriften viel in Allgemeinheiten. Von viel größerem Werth und im Grunde allein werthvoll sind die beiden ersten Theile, welche den eigentlichen Inhalt seiner Ethik bilden.

3. Indem er vom Gegensatz von Natur und Gnade ausgeht und diesen in das einzelne Gesinnungsverhalten wie in die Handlungen hinein verfolgt, wahrt er damit den christlichen Charakter der theologischen Ethik und schafft sich doch zugleich die Möglichkeit, trotz des Subjekts des „Wiedergeborenen" von der Sünde, nach ihren beiden Stufen der securitas und der servitus, und ihren Gestaltungen und Versuchungen zu handeln und so die Gefahr eines falschen Idealismus der christlichen Ethik zu vermeiden, vielmehr der thatsächlichen Wirklichkeit des empirischen Christenlebens gerecht zu werden. Freilich behält der Ausgangspunkt so immer etwas Unvermitteltes, da ja die Ethik hier nicht Bestandtheil eines christlichen „Lehrganzen" ist, sondern eine selbständige systematische Disziplin sein soll, welche den Nachweis der Genesis des Christen erfordern wird, und damit erst der Sünde ihren richtigen Standort in jener genetischen Entwicklung anweist. Aus dem Wiedergeborenen als Subjekt der Ethik ist der Anfang derselben gemacht, was doch zweierlei ist. Dadurch bekommt denn auch die Durchführung des Gegensatzes von Gnade und Natur etwas Schablonenhaftes, weil derselbe nicht nach der Kategorie des

1) p. 137.

Werdens, sondern nur des Seins dargestellt ist, wie dieses Schablonenhafte überhaupt — in der steten Wiederkehr der Gesichtspunkte der causae, impedimenta, media u. s. w., auch wo das Schema ohne wesentlichen Inhalt bleibt[1] — sich durch die ganze Darstellung von Buddeus hindurchzieht, als ein Rest der alten scholastischen Methode der Theologie, welche er trotz seiner „naturgemäßen" Methode noch nicht völlig überwunden. Im Uebrigen aber begegnet uns eine Reihe guter Bemerkungen.

Entsprechend der psychologischen Unterscheidung von Intellekt und Wille war jener Gegensatz und das natürliche Unvermögen zuerst im Gebiete des Intellekts und seiner Thätigkeiten nachzuweisen.[2] Die Korruption zeigt sich hier in den Krankheiten des Skeptizismus, Indifferentismus, Rationalismus u. ähnl.[3] Auf die Seite des Intellekts gehört auch das Gewissen, als die innere Aktivität der sittlichen Beurtheilung der Handlungen nach der Norm des Gesetzes, wie es Budd. im Anschluß an die bisherige Fassung definirt[4], zugleich auch gegen Locke's Verneinung der angebornen Prinzipien polemisirend.[5] Die verschiedenen — krankhaften — Erscheinungen des Gewissens werden besprochen.

Neben den Intellekt tritt der Wille[6] im Stand der Gnade, in welchem er Gott als sein höchstes Gut über alles liebt. Denn daß dieß von Gott gelte, steht, zumal für Christen, außer allem Zweifel.[7] Den Gegensatz zur Liebe Gottes mit ihren Tugenden bildet die falsche Selbstliebe (philautia) mit ihren Lastern, vor allem jenen drei Kapitallastern, 1 Joh. 2, 16, Habsucht, Fleischeslust, Ehrgeiz.[8] Denn wenn der Mensch Gott, das höchste Gut, verloren hat, sucht er seine Ruhe in den vergänglichen Gütern und Freuden der Welt — welchen Gedanken Budd. mit psychologischer Feinheit und reicher Belesenheit in mannigfaltigen Sittenbildern ausführt.[9] Im Gegensatz zu dieser höchsten

---

1) Vgl. z. B. die Wiederholung dieses äußerliches Schemas p. 246.
2) p. 43 sqq. 3) p. 56 sqq.
4) p. 77 § 2: conscientia itaque nobis nihil aliud significat, quam argumentationem hominis de actionibus suis ad legem relatis, ut earum hinc aut pravitatem aut bonitatem colligat; zu welcher Definition B. bemerkt: non puto, circa hanc conscientiae notionem dissentiri posse. Die Definition, es sei Gottes innere Stimme selbst, lehnt Budd. ab; denn wenn Gott auch innerlich sich allen Menschen bezeuge, so verstehen wir unter Gewissen nicht Gott selbst, sondern den Geist des Menschen, welcher diese göttlichen Gesetze erkennt, erwägt und darnach die Handlungen des Menschen beurtheilt. Im Uebrigen verweist B. auf Joh. Mich. Dilherr's Dissert. De consc. (in s. Akad. Dissert. II, 18 p. 508 sqq.). Im Zusammenhang hiemit erwähnt B. auch die Meinung — ohne sie abzuweisen —, welche das Gewissen auch als Norm der menschlichen Handlungen bezeichnet: der Obersatz des praktischen Syllogismus p. 79.
5) p. 78. 6) p. 89 sqq.
7) p. 105: Deum esse summum bonum, adeoque supra omnia amandum, ex ipsa quoque ratione manifestum est, multo magis apud christianos debet positum esse extra controversiam (ähnlich p. 133). Indem B. dieß zugleich als eine allgemeine Vernunfterkenntniß bezeichnet, statuirt er damit in bedenklicher Weise einen gemeinsamen Boden für natürliche und christliche Moral.
8) p. 108. 112. Mit Ablehnung der scholast. Lehre von den sog. sieben Todsünden, welche sich vielmehr auf jene drei zurückführen lassen. p. 113.
9) p. 115 sqq.

Unseligkeit des natürlichen Menschen, der sich an die vergänglichen Güter verliert, bildet im Stand der Gnade die Einigung mit Gott als dem wahren, höchsten Gut die höchste Seligkeit des Menschen.[1] Wenn sich B. hiefür auf die Zustimmung der heidnischen Philosophen beruft, wie nach Klemens des Alexandriners und Augustin's (De civit. 8, 8) Urtheil auch Plato und die Platoniker die höchste Seligkeit in die Aehnlichkeit und Gemeinschaft mit Gott, Seneka und die Stoiker in die Angemessenheit mit der Natur, d. i. mit Gott und der göttlichen Vernunft setzten, so muß er sich doch selbst auch sagen, daß diese Uebereinstimmung vorsichtig zu nehmen und mehr scheinbar als wirklich sei, und nur zeige, daß den Heiden ein Theil der Wahrheit kund gewesen sei, aber von ihnen durch allerlei Irrthümer verderbt worden.[2] Für die Christen dagegen ist jene Gemeinschaft eine Gemeinschaft nicht bloß der Gaben und Wirkungen, sondern mit Gott und Christo dem Menschgewordenen selbst, welche die Dogmatik unio mystica nennt[3], und welche zu ihrer Kehrseite die Selbstverleugnung mit ihren Tugenden der Demuth und Geduld hat.[4]

Die Liebe zu Gott, welche den Gegensatz zur Selbstliebe bildet, ist nicht bloß ein Akt oder einzelner Affekt, sondern diejenige Willensrichtung, vermöge deren der Mensch Gott als höchstes Gut umfaßt und in ihm die wahre Ruhe der Seele sucht und findet.[5] Wir werden nicht anders erwarten, als daß Budd. hiebei besonders auf augustinische Erörterungen zurückgeht und sie sich aneignet, und hierin die Grundlinien einer richtigen kirchlichen Mystik gewinnt[6], im Unterschied von der falschen, kreaturverneinenden Mystik auch eines Fénélon[7], dagegen in Uebereinstimmung mit Bernhard's Gottesliebe ohne Lohn, deren Lohn eben Gott selbst ist, d. h. welche zugleich die wahre Selbstliebe ist.[8]

Von hier zur Tugendlehre übergehend führt Budd. gut aus, wie die Liebe die Mutter der Tugenden, wie ihrerseits die Frucht des Glaubens ist.[9] Von da aus widerlegt sich ihm die formale, von Aristoteles herstammende schulmäßige Definition der Tugend[10] und ersetzt sich ihm durch die reale Beziehung der Gesinnung gegen Gott.[11]. Damit korrigiren sich ihm auch die herkömmlichen Kardinaltugenden. Denn dem Objekt: Gott treten, wenn auch untergeordnet, das eigene Selbst und der Nächste zur Seite, woraus sich für

1) p. 133 sqq. 2) p. 134. 3) p. 135. 4) p. 137 sqq.

5) p. 142 sq. Die Definition des amor Dei: eo nomine propensionem voluntatis infinitam intelligimus qua homo Deum ceu summum bonum amplectitur et in eo veram animi quietem quaerit ac invenit. Dasselbe meine die Definition Augustin's De doctr. christ. III, 10; caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximos propter Deum.

6) Vgl. auch die Berufung auf die augustinische Unterscheidung zwischen frui und uti Deo. De doctr. christ. I, 4 sqq. Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsum etc.

7) p. 150 sq. Er kommt auf Fénélon und seine Lehre von der Liebe zu Gott auch in der Hölle p. 222 zurück.

8) p. 152. 9) p. 153.

10) p. 153: habitus electivus consistens in mediocritate, frequenti bonarum actionum exercitio comparatus.

11) p. 154: constans seriumque studium in omnibus ad voluntatem Numinis se componendi. Budd. weiß sich hierin der Uebereinstimmung mit Baier gewiß. Das ist die theologische und konkrete Korrektur jenes abstrakten philosophischen Begriffs.

Budd. die drei Haupttugenden der pietas, temperantia und justitia ergeben, entsprechend der paulinischen Aufzählung Tit. 2, 12[1], denen dann die Pseudotugenden der Natur gegenübergestellt werden.[2]

Dieser Durchführung des Unterschieds von Natur und Gnade in Bezug auf den Willen tritt dann im Folgenden[3] der Nachweis in Bezug auf das Gebiet der Vorstellungen (quoad facultatem imaginativam) zur Seite. Eine Reihe guter Bemerkungen aus dem psychologischen Gebiet begegnet uns hier. Man merkt durchweg den früheren Moralphilosophen, der durch das von daher stammende Interesse vielleicht sich zu sehr in die speziellen psychologischen Fragen abziehen läßt. Freilich kommt hier auch, wie später bei den Erörterungen über die leiblichen Zustände[4], die Temperamente[5] u. ähnl., der Mangel der richtigen Ordnung zu Tage, so daß hier nachgebracht werden muß, was in den grundlegenden Partien zu erörtern war.

Die nahe liegende Gefahr, der Ethik durch den Ausgangspunkt vom Wiedergebornen einen einseitig idealistischen Charakter zu geben, vermeidet Budd. dadurch, daß er den Unvollkommenheiten und Anfechtungen des Wiedergeborenen ein besonderes Kapitel widmet.[6] Eine reiche Erfahrung im geistlichen Leben liegt diesen Untersuchungen zu Grunde, und die Erwägung, daß der Gläubige aus der Gnade fallen kann, im Gegensatz zur widersprechenden Lehre des reformirten Prädestinatianismus[7], gibt diesen Erörterungen einen besonderen seelsorgerlichen Ernst. Es ist ein richtiger und wichtiger Gedanke, der zu Grunde liegt, daß es im Leben der Wiedergeburt ebenso wachsthümlich vorwärts gehe, wie in der Natur[8], nur eben hier auf dem Boden des sittlichen Lebens, also durch die Möglichkeit des Rückfalls und des Abfalls hindurch.[9] Wir werden über die Versuchungen in Gedanken[10], über die diabolischen Anfechtungen, die Anfechtungen der Traurigkeit, der Lästerung, der Verzweiflung, des Selbstmords[11], nicht minder über die Unterscheidung zwischen diabolischen und andern Anfechtungen[12] unterrichtet; zugleich mit den Glaubensanfechtungen in Betreff der christlichen Lehre[13] durch Mißbrauch der Vernunft, durch unrichtige Lektüre, Verkehr u. dgl. bekannt gemacht, wie auch mit den Anfechtungen des Glaubensmangels in den subjektiven Empfindungen der Gottverlassenheit und Gottesferne, worüber wir bei Mystikern so oft klagen' hören.[14] Man wird die erwogene Verständigkeit anerkennen müssen, mit welcher Budd. über diese Empfindungszustände sich äußert. Nicht minder anerkennenswerth sind die Auslassungen über die sittlichen Anfechtungen und den Kampf zwischen Fleisch und Geist.[15] Nur zeigt sich hier wieder der Mangel der Methode: über Satan,

1) p. 157. 2) p. 160 sqq. 3) C. I sect. V. 4) sect. VII p. 232 sqq. 5) p. 233.

6) C II. De imperfectionibus ac infirmitatibus regenitorum, item de tentationibus ut et de lucta carnis et spiritus p. 247 281.

7) p. 255. 8) p. 258. 9) p. 256. 10) p. 258 sq. 11) p. 262. 12) p. 263 sqq. 13) p. 267 sqq.

14) p 271: Huc etiam, ni fallor, referenda sed recte quoque intelligenda sunt, quae passim mystici de statu hominum omnis solatii divini experte tradunt. Fidei enim sensus ut pacem, gaudium plenissimumque solatium secum conjunctum habet, ita contra, si sensus ille fidei absit, immo homo putet se fide omni plane destitutum, non potest non solatii omnis defectus, tristitia et summa miseria oriri etc. 15) p. 274 sqq.

Fleisch, Welt kommen zum Theil zum ersten mal eingehende Erörterungen, während doch schon früher von ihnen die Rede war, so daß die Erörterungen hätten vorangehen müssen. Der Wiedergeborne bildet, wie wir schon früher sahen, zu unvermittelt den Grundstein des ethischen Aufbaues.

Doch sucht Budd. diesen Mangel zu überwinden, indem er, wie vorher die Unvollkommenheiten des Wiedergebornen, so nunmehr das Wachsthum des geistlichen Lebens darstellt.[1] Denn so ist die christliche Vollkommenheit, welche die Schrift vom Christen fordert und aussagt, zu fassen, daß sie sich mit dem Wachsthum verträgt. Nicht eine absolute (omnimoda) ist sie, sondern eine Vollkommenheit des Werdens.[2]

Wie alles Wachsthum, so fordert auch dieses seine Mittel.[3] In diesen Tugendmitteln macht sich der Gegensatz evangelischer und römischer Betrachtungsweise geltend. Denn die römischen Tugendmittel der Askese, des Mönchthums u. dgl. führt Buddeus mit Recht auf antike heidnische Wurzeln zurück.[4] Ihre Stelle nimmt bei uns Evangelischen die tägliche Reue und Buße[5], der fleißige Gebrauch des Wortes Gottes, sowie anderer guter asketischer Bücher ein, unter denen Buddeus, wie ich schon erwähnte, neben Luther vor allem Joh. Arnd nennt.[6] Wenn er auch die Meditation und die sog Kontemplation nennt, so ist ihm diese doch nur eben Mittel, nicht Zweck, wie in der falschen Mystik.[7] So setzt er sich auch hier mit der Mystik auseinander. Hieher gehört ihm auch das Gebet, dessen Besprechung ihn zu einer Auseinandersetzung mit den sog. kanonischen Stunden der Römischen veranlaßt.[8] In diesem Zusammenhang gibt er eine gute und gelehrte Erläuterung des V. U.[9] Auch wie er sich über das Fasten, die geistliche Wachsamkeit, die Nachfolge Christi und die Nachahmung Andrer u. dgl. ausspricht, zeigt immer den besonnenen und zugleich frommen Theologen.

Wenn wir den bisherigen Ausführungen, die wesentlich dem Gebiete der Tugendlehre gelten, in der Regel mit bereitwilliger Zustimmung folgen, so muß beim 2. Theil schon der Titel jurisprudentia divina befremden. Es ist damit die Pflichtenlehre gemeint, die sich besonders in eingehenden Erörterungen über das Gesetz bewegt. Schon im Titel macht sich der Einfluß der juristischen Behandlung der natürlichen Moral, des sog. Naturrechts, besonders von Seiten Pufendorf's geltend, und offenbart sich dann auch in den einzelnen Erörterungen besonders über das Gesetz. Es ist begreiflich, daß Buddeus sich damit auseinanderzusetzen und das innere Verhältniß der theologischen und der natürlichen Moral festzuhalten sucht; aber darüber trübt sich ihm der Blick für die tieferen Unterschiede. Er lobt Pufendorf, daß er die Religion als das letzte und festeste Band der menschlichen Gesellschaft bezeichnet[10], im Unterschied von Machiavelli, dem die Religion nur ein Mittel in der Hand der Herrscher ist,

1) c. III p. 282 sqq.
2) p. 286 sqq. Die christliche sanctitas, auch irreprehensibilitas genannt, heißt perfectio christiana (Matth. 5, 48. Phil. 2, 15. Kol. 4, 12. Hebr. 5, 14. Jak. 1, 4) non omnimoda quidem, sed statui et conditioni nostrae conveniens quae et ideo a nonnullis inchoativa dici solet; eine perfectio partium, nicht graduum.
3) c. V p. 303 sqq. 4) p. 305. 5) p. 306. 6) p. 314.
7) p. 315. 8) p. 323 sq. 9) p. 325—335.
10) p. 351: Pufend. De offic. 1, 4, 9.

das Volk in Furcht zu halten.[1] Er rechtfertigt ferner Pufendorf, daß er sich auf die Grenzen der Vernunft beschränke, da er dabei doch das Uebervernünftige nicht leugne.[2] Wenn er nun aber in der Vernunft nicht blos ein jus civile, sondern auch ein göttliches Naturrecht, welches ein universale ist, findet, nur mit dem Unterschied von der offenbarungsmäßigen Erkenntniß, daß diese vollkommener sei[3], so zwar, daß auch die Liebe zu Gott und zum Nächsten zu diesem gleichsam eisernen Bestand des Menschen gehöre[4], so würde schließlich durch Vernunftschlüsse aus diesen angebornen Prinzipien die biblische Moral abgeleitet werden können, und so beide, die natürliche und die christliche, als eine erscheinen. Damit stehen wir wieder auf jener Bahn, die wir die alte Kirche haben einschlagen sehen, welche Melanchthon erneuerte und auf welcher sich dann die naturrechtliche Ethik auf Kosten der christlichen entwickelte und ausbreitete.

Mit dieser sachlichen Beeinflussung von Seiten des Naturrechts verband sich auch eine formale. Denn wenn „die göttliche Jurisprudenz" den Begriff des Gesetzes zur Voraussetzung hat, so wird dieser zu sehr nach Analogie der Jurisprudenz behandelt. „Unter Gesetz verstehen wir ein Dekret, wodurch der Herrscher seine Unterthanen verpflichtet zu einem Thun oder Unterlassen."[5] Dieß fordert einen bestimmten Willensakt, der durch Promulgation kund geworden ist, und einen entsprechenden Berechtigungsgrund im Gebietenden, welcher nicht bloß mit Hobbes in der Macht, noch auch bloß mit den Reformirten in der Erhabenheit Gottes zu suchen sei[6], sondern darin, daß Gott der Schöpfer und Erhalter ist.[7] Aber es liegt auf der Hand, daß dieß eine zu juristische Behandlung ist und die Sittlichkeit ebenso wie das Recht zu einer positiven Satzung macht, statt ihre innere Begründung nachzuweisen, und dadurch Kant's Forderung der Autonomie des Sittlichen veranlaßte. Wenn seine Kenntnisse der juristischen Fragen Budd. an verschiedenen Orten sonst zu einem speziellen Eingehen auf diese Fragen veranlaßte, wie im Kapitel vom dominium rerum[8], dem Eigenthumsrecht, den Erwerbsarten[9], den Werthen, Kontrakten u. dgl.[10], so folgt er darin allerdings früheren Vorbildern, wie ja auch z. B. Melanchthon nicht wenige solche juristische Elemente aufgenommen hat; auf den Einfluß von Hugo Grotius und Pufendorf aber wird es zu schreiben sein, wenn er im Kapitel von der obrigkeitlichen Gewalt in der Kirche nicht geringe Zugeständnisse an den Territorialismus und die Juristenherrschaft in der Kirche macht.[11] Zwar sind da immer fromme und kundige Juristen vorausgesetzt; aber natürlich, ohne daß eine Garantie dafür kann gegeben werden. Dagegen in allen eigentlich ethischen Gebieten der Pflichtenlehre, wie vor allem in den Erörterungen des cultus internus in der Liebe zu Gott, ihren Eigenschaften und Bethätigungen[12], aber auch in vielen Partien des cultus externus[13], der Pflichten gegen die eigene Person[14], gegen die Nächsten[15] u. s. w. folgt man ihm mit Freuden und Frucht, und erkennt da überall die Wirkungen der reformatorischen Wiederherstellung einer auf dem Prinzip des Glaubens und der Glaubensgerechtigkeit ruhenden wahrhaft christlichen Ethik.

---

1) p. 352. 2) p. 353. 3) p. 355. 4) p. 401. 5) p. 365. 6) p. 367. 7) p. 368. 8) p. 529. 9) p. 533 sqq 539 sq. 10) p. 536 sq. 538 sq. 11) p. 588 sqq. 12) Cap. III sect. 1 p. 423 sqq. 13) p. 465 sqq. 14) p. 481 sqq. 15) III, 4 p. 502 sqq.

§ 24. Die reformirte Ethik im Zeitalter der Orthodoxie.

An Danäus' Vorgang schließt sich in den Kreisen der reformirten Theologie eine stattliche Reihe von Bearbeitungen der Ethik an in demselben Geist der theokratischen Anschauung und der entsprechenden gesetzlichen Beherrschung des Lebens.

1. Der charakteristische Unterschied zwischen lutherischer und reformirten Ethik, wie er in den Anfängen der reformatorischen Bewegung und beider Kirchen hervortritt und von vornherein die Ethik bestimmt, macht sich auch im weiteren Verlauf geltend. Wenn die lutherische Heilsgewißheit sich auf die Gnadenmittel gründet, in welchen Gottes Heilswille uns offenbar wird und sich an uns vollzieht, so kann das reformirte Bewußtsein der weltjenseitigen verborgenen Erwählung Gottes und des Glaubens daran nur im Heiligungsernst, in welchem das Werk des heiligen Geistes sich erweist, gewiß werden. Wir sehen, wie dadurch das ganze Leben verbunden mit der Betonung der souveränen Herrschaftsstellung Gottes die Gestalt der Enge und Strenge gesetzlicher Heiligung, und sei es der scharfen Scheidung des Christlichen und Weltlichen oder der Theokratisirung der staatlichen Ordnung gewinnt. Je strenger die Prädestination gefaßt wird, um so mehr pflegt die Ethik von puritanischem Geist beherrscht zu sein; in dem Maße, als jene Strenge nachließ, war dieß dann auch in der Ethik der Fall. Es ist in der Eigenthümlichkeit der reformirten Religiosität begründet, daß die Ethik auf reformirtem Boden eine besonders zahlreiche Behandlung erfuhr. Nachdem wir aber Danäus so eingehend dargestellt haben, werden wir über seine Nachfolger kürzer sein dürfen.

Die Geschichte der reformirten Ethik zeigt einen ähnlichen Charakter im Unterschied von der lutherischen, wie die der Dogmatik. Die lutherische ist auf den Kreis der deutschen Kirchen beschränkt und bewahrt schon dadurch eine größere Uebereinstimmung; die reformirte ist auf verschiedene Länder vertheilt und zeigt schon um deßwillen eine größere Mannigfaltigkeit. Doch macht sich auch in dieser der gemeinsame zu Grunde liegende Typus geltend, und zwar sowohl in der mehr philosophischen, wie in der theologischen Behandlung.[1]

---

1) Schweizer, Stud. u. Krit. 1850, 1 S. 7 f. charakterisirt diese Periode der reformirten Moral mit den Worten: „Es zeigt sich in der älteren Moral von Zwingli bis auf Amyraut ein stufenweises Fortschreiten. Zwingli re-

2. So gleich bei Keckermann[1], † 1609 in Heidelberg. K. hat neben seinem Systema theologicum auch eine philosophische Ethik als Tugendlehre, im Anschluß an Aristoteles nach Art von Melanchthon's Elementa erscheinen lassen.[2] Das 1. Buch handelt De virtute morali in genere et in specie de virtute dirigente, das 2. De virtutibus moralibus particularibus principaliter dictis, das 3. De virtutibus imperfectis per similitudinem dictis. Er weist diese Ethik, wie die Oekonomik und Politik der (praktischen) Philosophie zu. Die Theologie hat es mit dem bonum spirituale, mit dem innern Menschen in seinem Verhältniß zu Gott zu thun, die Ethik mit den mores externi in civili societate und der felicitas civilis. Das höchste Gut, welches das Thema der Theologie bildet, ist das schlechthin höchste, die unio cum Deo, die fruitio Dei secundum intellectum et voluntatem, oder aeterna salus et aeterna vita seu beatitudo. Die Ethik aber gibt Vorschriften für dieses gegenwärtige und bürgerliche Leben. Denn auch unter den Türken gibt es viele viri probi ac honesti qui virtutes ethicas exercent. Das Christliche ist ihm nur eine Ergänzung jener natürlichen Sittlichkeit. Mit andern Worten: die Gebiete des Religiösen und des Sittlichen fallen ihm auseinander. Das Religiöse ist ihm nicht sittlich und das Sittliche nicht religiös. Dieß ist begreiflich von dem Prinzip der Alleinwirksamkeit Gottes in der Religion aus, neben welcher dann die menschliche sittliche Bethätigung selbständig und zusammenhangslos steht. Dieß erinnert mehr an Zwingli mit seinen tugendhaften Heiden im Himmel, als an Kalvin, der in der Wiedergeburt ein selbständiges sittliches Prinzip nachwies. Es war natürlich, daß gegen diese Naturalisirung der Ethik der christliche Sinn reagirte und vom Standpunkt der spezifisch christlichen Sittlichkeit aus eine theologische Ethik forderte.

3. So machte Wilh. Amesius[3], geb. 1576 in England, wegen puritanischer Grundsätze nach Holland vertrieben, 1622 Professor in

---

präsentirt das unmittelbare ethisch-religiöse Reformiren, Kalvin gibt den ersten übersichtlichen Entwurf einer christlichen Moral, Danäus das erste ausgeführte System; Keckermann will mit Zurückweisung einer christlichen Ethik die philosophische wieder in ihr Recht einsetzen; Amesius, in puritanischer Strenge die Keckermann'sche Negation verneinend, setzt die Ethik ausdrücklich als christliche und eröffnet mit Polanus die Behandlung der christlichen Lehre als dogmatischen und moralischen Theil, vielleicht unter dem Einfluß von Ramus, Waläus versucht eine eklektische Ethik, Amyraut endlich führt die Ethik aus in der föderalen oder historischen Methode".

1) Vgl. Schweizer, Stud. u. Krit. 1850, 1 S. 45—50.

2) Systema ethicae tribus libris adornatum et publicis praelectionibus traditum in gymnasio Dantisco (Danzig).

3) Schweizer, a. a. O. und P. R.-E.[2] I, 335 ff. Heppe, Gesch. des Pietism. u. der Mystik in der ref. K. 1879 S. 140 ff.

Franeker, † 1634 als Prediger an der englischen Kirche in Rotterdam, in seiner Medulla theologica das Recht einer christlichen Ethik[1] gegenüber der philosophischen und neben der Glaubenslehre[2] geltend. Denn das höchste Gut oder Ziel des Menschen kann nur Eines, das des Christenthums sein; wobei denn A. seinerseits, im Gegensatz zu Keckermann, das relative Recht der natürlichen Sittlichkeit und somit der philosophischen Ethik verneinte. Entweder Christus oder Belial — lautet sein streng puritanischer Grundsatz.

Außer der medulla schrieb er auch eine Kasuistik, welche zwar im Grunde eine Ethik ist, aber doch der Reihe kasuistischer Arbeiten angehört, welche die reformirte wie die lutherische Kirche aufweist. Schon sein Lehrer, der strenge Kalvinist Perkins, geb. 1558, † 1602 zu Cambridge, hatte Casus conscientiae geschrieben[3], worin zuerst vom Gegensatz des Guten und Bösen und von den verschiedenen Arten der Sünden — wissentliche und unwissentliche, gewollte und nicht gewollte, aus Schwachheit oder aus Vermessenheit; Uebertretung und Unterlassung; schreiende und erträgliche oder läßliche; wider Gott und wider den Menschen; eigene und Theilhaftigmachung an fremden; größere und geringere u. s. w. —, sodann vom Gewissen (ein Sichbewußtsein, gibt Zeugniß nach Gott, unter Gott, aber über dem Menschen) gehandelt wird, um hierauf zu den Fragen und Fällen des Gewissens überzugehen, welche nach den drei Abschnitten: vom Menschen an sich, gegen Gott, in Bezug auf die menschlichen Gemeinschaften, Haus, Kirche und Staat, betrachtet werden; zugleich im praktischen Interesse für den Prediger. Er vertritt in dieser wie in seinen übrigen zahlreichen praktischen Schriften die strengste äußere Lebenszucht z. B. in der Sonntagsfeier. — Diesem seinem Lehrer folgend schrieb nun auch Amesius seine kasuistische Schrift De conscientia et eius jure vel casibus: kurze Erörterungen über die verschiedenen Titel der Ethik.

Das 1. Buch gibt die Definitionen von consc., synteresis u. s. w., erörtert die verschiedenen Arten des Gewissens (erronea, dubitans u. s. w.); das 2. handelt von Sünde, Bekehrung u. s. w., Heiligung, Kampf von Fleisch und

1) Observantia, d. i. diejenige Bethätigung des Menschen qua Dei voluntas in ipsius gloriam cum subjectione praestatur; denn die Theologie überhaupt ist doctrina Deo vivendi.

2) Fides d. i. acquiescentia cordis in Deo.

3) Ursprünglich englisch, lat. v. Mager, Hann. 1603 u. Drakus in Perkins Opp. omnia theol. Genf 1624, deutsch v. Sprüngli, Basel 1640, auch Leipz. 1690. Vgl. Schweizer, Stud. u. Krit. 1850 S. 555 ff. u. Schwarz in P. R.-E.[2] VII, 556.

Geist u. s. w., Versuchungen; das 3. von den Tugenden und Sünden; das 4. — De officiis hominis erga Deum — von Religion, Glaube, religiösem Verhalten, Kirche u. s. w.; das 5. — De officiis hominis erga proximum — von Recht, Gerechtigkeit, Liebe, Fürbitte, Ehre des Nächsten, Pflichten gegen Untergebene, der Eheleute, Obrigkeiten, von Mord, Duell, Krieg, Ehe, Luxus, Kontrakten, Armuth, Reichthum, Sparsamkeit, Habsucht, Lüge, Verschwiegenheit u. s. w. — wie man sieht, in bunter Folge. Seine Definition des Gewissens lautet: consc. hum. est judicium hominis de semet ipso, prout subjicitur judicio Dei; so daß es also, obgleich es eine inclinatio voluntatis einschließt, zum intellectus, nicht zur voluntas gehört, wie auch die besseren Scholastiker es bezeichnen als einen actus judicii practici, ex facultate intellectus etc. Er bildet einen Syllogismus, dessen propositio (maior) als lumen et lex, die assumtio (minor) als index vel liber, die conclusio als judex zu bezeichnen ist. Die maior wird von der synteresis diktirt, die minor wird speziell συνείδησις genannt, die conclusio ist die κρίσις. Die Synteresis ist demnach ein habitus intellectualis, quo assentimur principiis operationum moralium, in ordine ad Dei voluntatem. Ihren Namen hat sie von συντηρεῖν, d. i. conservare, weil durch Gottes Gnade auch nach dem Fall Erkenntnisse des Rechten u. s. w. bewahrt worden sind. Sie ist also der Sache nach identisch mit der lex naturalis oder der uns eingeschriebenen lex Dei. Hier haben wir also, wenn auch in einfacher Form, den Anschluß an die Scholastik, deren Tradition hierin die Ethik der Reformationszeit bewahrte. — Die ganze Behandlung ist in streng logischer, vielfach syllogistischer Form gehalten, am Schluß immer in einzelnen Thesen zusammengefaßt.

4. Aehnlich schrieb auch Alsted[1] (1585—1638) eine theologia casuum, Hann. 1621, eingetheilt nach den Artikeln des apost. Symbolums, dem Dekalog und dem V. U., für den Zweck der pastoralen Praxis, eine Art Pflichtenlehre unter dem Gesichtspunkt der Gewissenhaftigkeit, als Berathung besonders in den Anfechtungen, den tentationes, welche entweder ad bonum oder ad malum sind und in die vier Klassen zerfallen: 1. Anfechtung des Christen in Betreff des Zornes Gottes — die schwerste Art —; 2. diabolische, blasphemische, Anfechtung; 3. von der eigenen Sünde ausgehend; 4. von der Einbildungskraft ausgehend, die s. g. melancholische.

Das Gewissen selbst nun, bestimmt als vis intellectus practici in creatura rationali statuens de rebus gestis, medio inter Deum et hominem loco posita, infra Deum et supra hominem, wird, da nur Gott das Gewissen unmittelbar durch sein Wort verpflichtet, in seiner relativen Freiheit gegenüber menschlichen Verpflichtungen sowie in seinen Funktionen betrachtet. Diese werden auf die testificatio und judicii exercitatio beschränkt, während das sonst Erforderliche durch die mens, welche die theoretischen Prinzipien gibt, die synteresis als die Darbietung des göttlichen Gesetzes und die memoria als die Vergegenwärtigung der zu richtenden Handlungen geleistet, mit deren Hülfe denn der syllogismus practicus vollzogen wird. Daraus erwächst das gute und das böse Gewissen.

1) Schweizer, a. a. O. S. 559 ff.

5. Um von der kasuistischen zur systematischen Form der Ethik zurückzukehren, so hat wie Amesius und viele andere auch Polanus, geb. 1561, † 1610 als Prof. in Basel, das christl. Lehrsystem Syntagma theologiae christ. 1609) als theoretisches und praktisches bezeichnet[1], im Ganzen auch nach den beiden Tafeln des Dekalogs eintheilend. Tugend und Pflicht faßt er, wie es auch sonst Sitte war, in Eins zusammen als virtutes et earum actiones. Die Tugend ist ihm nach herkömmlicher Definition habitus quo voluntas inclinatur ad bene agendum. Als die Tugenden werden die bekannten vier Kardinaltugenden genannt. Die bona opera sind 1. religio s. opera immediati cultus Dei, fides, spes et caritas, nach außen hervortretend: oratio (V. U.), als adminicula das pium jejunium et gestus externi, worauf noch de juramento, de voto, de cultu publico folgt; 2. der cultus mediatus s. virtutes morales, caritas erga proximum — richtig als mittelbares Verhalten gegen Gott gefaßt — in Besprechung einzelner Tugenden ausgeführt; aber ohne die realen Gemeinschaftsverhältnisse zu Grunde zu legen. So auch der Baseler Wolleb, † 1629, Christianae theologiae compendium, 2. Aufl. 1634; 1. Buch die Glaubenslehre, 2. Buch die Moral als Lehre von den guten Handlungen und Tugenden, nach dem Dekalog. Ferner Wendelin, † zu Zerbst 1652, in s. Systema maius und Comp. theol. christianae. Marburg 1665: agnitio und cultus Dei = Moral, und zwar moralis und ceremonialis, jene nach den 10 Geboten, deren 1. Tafel die officia pietatis quae Deo debemus, die 2. Tafel die officia probitatis, quae hominibus debemus enthält.

6. Wenn hier die christliche Betrachtungsweise maßgebend ist, so dient bei Anton Waläus, 1573—1639, das Christliche nur zur Ergänzung des Philosophischen, wie es vor allem auf Aristoteles beruht: Compendium ethicae Aristotelicae ad normam veritatis christianae revocatum 1620. Er handelt hierin De summo hominis bono, De virtutis natura in genere, De virtutibus singularibus. Es ist im Grunde eine Wiedergabe der nikomachischen Ethik, durch die christliche nur ergänzt. Weit bedeutender ist Moses Amyraut's, geb. 1596, † 1664, La morale chrétienne. Saumur 6 T. 1652—1661, zunächst für gebildete Nichttheologen in freier, flüssiger Sprache geschrieben, die verschiedenen Zeiten durch seine föderale Methode vermittelnd, mit einer voraus-

1) Theologiae christ. sunt partes duae, prima de fide et rebus credendis, altera de bonis operibus et rebus faciendis.

geschickten anthropologisch-psychologischen Grundlegung, welche an Aristoteles erinnert.

Von den holländischen Theologen ist zu nennen: Hoornbeck, 1617—1666 zu Leyden: Theologia practica, Utr. 1663, verm. 1689. 1698, unvollständig geblieben, daher eine ergänzende Fortsetzung Vetera et nova etc., Utrecht 1772[1]; Petr. von Mastricht, Theoretico-practica theologia, ed. nova, Utr. 1699: Methodum sectatus sum Amesii in medulla ed casibus conscientiae. Die Theologie zerfällt in Glaube und Liebe, res credendae und officia praxeos theologiae. Diese praxis oder observantia umfaßt 1. theologiam moralem de virtutibus ac vitiis simplicibus (1. das Allgem., 2. religio = Pflichten gegen Gott, 3. justitia = Pflichten gegen den Nächsten), 2. theol. asceticam s. virtutes compositas in usu et exercitio. Die Lehre von der religio und justitia, d. h. von den Pflichten gegen Gott und gegen den Nächsten, wird dekalogisch abgehandelt, also nach der Anordnung des Amesius, Polanus, Wolleb u. s. w.

Heidegger in Zürich (der Verf. der Formula consensus), † 1698, hat eine kleine Schrift verfaßt: Ethicae christ. prima elementa ex sana ratione et s. scriptura etc., nach seinem Tode herausg. von Curicke. Frkf. u. Lpz. 1711: Allgemeine und spezielle Ethik:

Das 1. Buch (die allg. Ethik), nur Prolegg. zum zweiten, bespricht die allgemeinen Fragen über Begriff der Ethik, von den Handlungen und ihren Prinzipien, von den Affekten, vom Gesetz, von der Tugend — alles in mannigfache Beziehung zur philos. Moral gesetzt. Das 2. Buch (die spez. Ethik) handelt von den Kardinaltugenden, spez. der Gerechtigkeit — mit Augustin: has quatuor virtutes generales facit unus idemque amor Dei per quadruplicem operandi modum —; dann von den religiösen Tugenden: fides, spes, caritas; in ihrer Erweisung als Liebe zum Worte Gottes und als Gebet; weiter über Fasten, Eid, Loos und öffentlichen Gottesdienst. Die justitia proximi sodann wird nach der 2. Tafel abgehandelt. Man sieht den Typus der Moral, wie sie sich aus philosophischen und religiösen Voraussetzungen ziemlich übereinstimmend herausgearbeitet hat: allgemeine psychologisch-ethische Grundlegung, die Tugendlehre: Kardinaltugenden und theologische Tugenden, nach der 1. Tafel, die Tugenden der justitia nach der 2. Tafel.

7. In freiem Anschluß an diese Behandlungsweise steht der Genfer Pictet, † 1724, in seiner Medulla ethices christianae, Genf 1711, im Anschluß an s. Medulla theologiae christ. 1711, in katech.-dialogischer Form. 1. Buch: über die Ethik überhaupt, 2. B.:

---

1) Buddeus ist geneigt, dieser Arbeit den Preis vor den andern zu reichen (Institt. etc. p. 15), weil sie vor allem die Pflege des innern Lebens im Auge hat.

die religiösen Tugenden, 3. B.: über die Tugenden und Laster in Bezug auf den Nächsten, 4. B.: in Bezug auf sich selbst, 5. B.: von den Affekten, 6. B.: von den Pflichten des Berufs und Standes. Indem hier die Stände mehr hervortreten, tritt der Dekalog dagegen zurück, und bei den Ständen werden weniger die großen Gemeinschaftskreise als die individuellen Stellungen und Thätigkeiten betont. Pictet verfaßte auch eine mehr populäre Moral für Gebildete überhaupt: La morale chrétienne ou l'art de bien vivre. Genf 1693.[1] Hier meinte er endlich „eine vollständige Sittenlehre mit Zugrundelegung des Schema der medulla darzubieten, die alle Pflichten und Tugenden des Christen, sowie die Laster und Affekte in sich begreife". — Diese Richtung auf das praktische Christenleben verfolgen auch andere ähnliche Schriften.[2] So Vitringa's Typus theologiae practicae s. de vita spirituali eiusque affectionibus. Brem. 1717. Die vita spirit. wird gut evangelisch als exercitatio verae et vivae fidei per caritatem definirt, im Gegensatz zum altkirchlichen und römischen Mönchsideal oder zum Ideal des Quietismus u. ähnl., und in 18 Kapp. nach ihren Ursachen, Theilen, Fortschritten u. s. w. geschildert. — Aehnlich will auch Hottinger's Typus vitae christ. delineans theologiam morum generalem de resipiscentia et fide. Marb. 1715 der Praxis des Lebens dienen, indem von Sünde, Buße u. s. w., von den christl. Tugenden, ihrem Wachsthum, Ausübung, Förderung, Hemmnissen u. s. w. gehandelt wird.

8. Eine charakteristische Arbeit ist Frdr. Adolf Lampe's Delineatio theologiae activae (Herborn 1728) in 3 BB. Auf der einen Seite gehört Lampe in die Geschichte des niederländischen Pietismus und hat er auf innerliches Christenthum gedrungen[3]; auf der andern Seite zeigt er sich in jener Schrift als scholastischen Theologen, wenigstens der Form nach, und als Vertreter kalvinistischer Denkweise.

Das 1. Buch behandelt die allgemeinen, das 2. Buch die speziellen Pflichten, das 3. Buch die Gemeinschaftspflichten. Das 1. Buch in seinen 10 Kapp. handelt 1. von der aktiven Theologie überhaupt, 2. vom Subjekt derselben, dem Menschen nach seinen qualitates naturales, 3. nach seinen qualitates morales, in statu corruptionis, 4. in statu gratiae, 5. nach reformirter Tradition — vom Gesetze Gottes als dem obersten Gesetz für die Handlungen des Wiedergebornen,

1) U. ö., verb. 1710, übers. v. Bachstrohm. 3. Aufl. Lpz. 1752.
2) Schweizer, a. a. O. S. 5˜2 ff.
3) Vgl Heppe, Gesch des Pietism. u. der Mystik in der ref. Kirche namentl. der Niederlande. Leiden 1879 S. 479 ff.

6. von der entsprechenden Moralität der menschlichen Handlungen: den Tugenden und Lastern, den guten und bösen Werken, 7. von dem entsprechenden oder widersprechenden Zweck, de fine actionum humanarum legitimo et illegitimo, 8. von der falschen und richtigen Intention: einerseits superbia, philautia, dipsychia; andrerseits humilitas, abnegatio sui ipsius, simplicitas, 9. von den Lastern und Tugenden hinsichtlich des modus, actionis: ignavia und diligentia, stultitia und sapientia und prudentia, coactio und spontaneitas, tepor und zelus, inconstantia und constantia, endlich 10. von dem hauptsächlichsten Hinderniß und Hülfe: Heuchelei und Aufrichtigkeit. Das 2. Buch behandelt dann die speziellen Pflichten: 1. die Vorbereitung auf die Bekehrung, 2. die Anfänge der wahren Bekehrung, 3. Unglaube und Glaube, 4. die Bekehrung von der knechtischen Furcht zur gewissen Hoffnung, 5. von der falschen zur wahren Liebe: Gottes, unsrer selbst, des Nächsten, als der wahren Heiligkeit, 6. die Früchte der Liebe Gottes, 7. die Pflichten aus Liebe zu uns selbst, 8. zum Nächsten, 9. die Mittel zur Erhaltung im Stand der Gnade, 10. die Versuchungen der Gläubigen, den Kampf zwischen Geist und Fleisch, 11. die Trübsale und die Geduld, 12. die Tugenden und Laster in Bezug auf den Altersunterschied, 13. die Kunst zu sterben, 14. den Trost der Christen. Das 3. Buch endlich bespricht die sozialen Pflichten: 1. der Glieder der Kirche, der communio sanctorum, 2. in ihren verschiedenen Stellungen in der Kirche, 3. der staatlichen Pflichten der Obrigkeiten und Unterthanen, 4. die Familienpflichten, 5 im Verhältniß von Lehrer und Schüler, 6. zwischen Freunden und Feinden, endlich 7. zwischen Lebenden und Todten. — Die Form der Darstellung ist eine scholastisch zerhackte, in deren Formalismus das Sachliche verschwindet, so daß man von diesem wenigstens keine Empfindung empfängt. Man braucht z. B. nur das Kapitel von den Versuchungen und vom Kampf des Christen anzusehn. Die Denkweise ist die streng kalvinische. So tritt der prädestinatianisch normirte — theokratisch kalvinische Gesichtspunkt besonders bei der Lehre vom Staat und dem Verhalten der Christen in der Staatsgesellschaft hervor. Der Staat hat für das Heil des Einzelnen zu sorgen.[1] Zum Beweis dafür wird auf die alttest. Theokratie verwiesen (p. 511). Der Staat hat also keinen eigenen, selbständigen Zweck, sondern er dient nur der Kirche und so dem Willen Gottes, der die Kirche will als die Gesammtheit der einzelnen Erwählten. Nach dieser Zweckbestimmung normirt sich denn auch die Form des Staates, also die Gesetzgebung u. s. w. Dieser Theokratismus ist, wie man sieht, obgleich aus dem Gegensatz zu Rom hervorgegangen, doch nichts als der, wenn auch feindliche, Bruder des römischen, wie dieser wurzelnd in der gesetzlichen Fassung, d. h. Verkehrung des Evangeliums. Nicht zufällig wird es sein, daß die Ausführung nur biblische

1) Vgl. III, 3. Finis reipublicae rite institutae wird so bestimmt: ut peccator in corrupto hominum statu externam opportunitatem operandi salutem suam ad gloriam Dei nanciscatur. Denn finis, in quem ipse Deus mundum conservat, est ecclesiae conservatio et electorum salus. Si salus singulorum est finis reipublicae, tum liquet, quod quo perfectior est salus, ad quam leges societatis civilis tendunt, eo perfectior sit ipsa reipublicae forma. Salus temporalis et aeterna ita sibi invicem sunt innexae, ut illa absque hac inanis umbra sit.

Begründung, keine kirchengeschichtlichen u. dgl. Belege kennt — das Widerspiel römischer Behandlung bei gleicher Gesetzlichkeit.

Dagegen verläßt Ostertag[1], 1663—1747, bereits die altreformirte Prädestinationslehre und vertritt überhaupt die Aufweichung des Dogmas. Durch seine lange Wirksamkeit, seine Frömmigkeit und seine Schriften hat er auf seine Zeit und in weiten Kreisen einen großen Einfluß im Sinn der Moralisirung des Christenthums ausgeübt; aber sein Compend. eth. christ., aus Kollegienheften herausgegeben, hat er nicht anerkennen wollen, wie es denn auch von seiner Weise kein entsprechendes Bild gewährt. Die Darstellung hat etwas Abstraktes und Allgemeines, ohne konkrete Beziehungen. Es enthält nur die allgemeine Ethik, im 1. Theil über den Unterschied zwischen gut und bös; über Prinzip, Norm und Ziel der Ethik; über Tugend und Sünde 2c.; im 2. Theil über die Antriebe zur Sittlichkeit: Nothwendigkeit der Heiligkeit, Bedeutung unseres Berufs, Vorbild Christi, Tod und Gericht u. s. w.; im 3. Theil über die Mittel der Frömmigkeit: Schriftlesung, Gebet u. s. w. Im Abschnitt über das Gewissen (I, 2, 1) wird demselben nicht bloß das sittliche Urtheil, sondern auch die Kenntniß dessen, was wir sollen, zugeschrieben, also das Gesetz bereits in das Gewissen selbst hineingenommen. In ihm kündigt sich bereits eine neue Zeit an.

In andrer Weise gilt das von Altmann, der christliche und philosophische oder natürliche Ethik mit einander zu verbinden sucht in seinen Principia ethica ex monitis naturae et praeceptis religionis christ. deducta. 2. Aufl. Zürich 1753: Ita ut ethicae simul philosophicae sive rationalis et christianae praecepta tradantur, nur daß eben die natürliche Ethik unvollkommen sei, da sie nichts vom Glauben u. dgl. weiß. Da haben wir das äußerliche Verhältniß beider, wie es in der Wolf'schen Philosophie zu Hause ist. Dieser Schule gehört dann Stapfer's († 1775) Sittenlehre, 6 Theile, Zürich 1756—66, an. Wolf hat gelehrt, daß die Wahrheiten der natürlichen Religion aus der Vernunft, die der geoffenbarten aus der Schrift herzuholen seien; dieß zweite tritt zu jenem hinzu. „Die Sittenlehre ist diejenige Lehre, welche den Menschen unterrichtet, wie er leben müsse, wenn er wolle glückselig sein, und wie er seine Natur und Gemüthsgaben gebrauchen müsse, wenn die Ehre Gottes, seines Schöpfers und Wohlthäters, wie auch die allgemeine Wohlfahrt seines Nächsten durch ihn solle befördert werden." Hier hören wir schon die Sprache der Ueber-

1) Schweizer, Gesch. der ref. Centraldogmen II, 759 ff. P. R.-E.² XI, 134 ff.

gangszeit; und die Form des Vortrags ist die langweilig mathematisch syllogistische der Wolf'schen Methode. An ihn schließen sich Wyttenbach, † in Marburg 1779, Comp. theol. dogm. et moralis. Fcf. 1754. Joh. Chrph. Beck, † 1785, in seiner Synopsis universae theologiae naturalis et revelatae dogm., polem. et practicae, Bas. 1765, an. Die Kompendien von Endemann, † 1789, Institutt. theol. mor. Fcf. 1780 und Eth. christ. comp. Fcf. 1783 und von Robert, Eth. christ. comp. Marb. 1770 wurden viel gebraucht und schließen die spezifisch reformirte Moral ab; der Unterschied von der lutherischen verschwindet.

§ 25. Die Kasuistik bei Luther.

Zur Berathung des Amtes in Fragen des kirchlichen Handelns wie in seelsorgerlichen Gewissensfällen bildete sich frühzeitig in beiden evangelischen Kirchen eine Kasuistik aus, die sich aber wesentlich sowohl von der traditionellen Gebundenheit wie von der Aeußerlichkeit römischer, insonderheit jesuitischer Kasuistik durch ihr Zurückgehen auf die Schrift und die Gewissenserwägung nach dem maßgebenden Gesichtspunkt des persönlichen Heils, somit also auch durch die verschiedene Fragestellung nicht nach dem sittlich Möglichen, sondern sittlich Nothwendigen, d. h. allein Richtigen unterscheidet. Sie ist theils in besonderen Arbeiten behandelt, theils in Sammlungen einzelner Entscheidungen niedergelegt.

1. Die Briefe Luther's. Schon frühzeitig stellte sich das Bedürfniß einzelner Berathungen heraus. Je weniger die Dinge bei der ersten Bildung der reformatorischen Kirche geordnet waren, und je mehr die Gemüther in der großen allgemeinen Erschütterung und Loslösung von den traditionellen Anschauungen und der bisherigen kirchlichen Leitung vielfach in Unsicherheit versetzt waren, um so stärker mußte sich jenes Bedürfniß geltend machen. Je zentraler aber die Stellung Luthers innerhalb der neuen Bewegung war, die von ihm ihren Ausgang genommen hatte, um so natürlicher war es, daß man vor allem an ihn in allen möglichen Angelegenheiten des äußeren wie des inneren Lebens sich wandte. Wenn wir die Briefe Luther's [1] durchsehen, so tritt uns ebenso sehr die außerordentliche Menge der verschiedenartigsten Anliegen entgegen, mit denen er heimgesucht war, so daß er wiederholt klagt, daß er trotz rascher Arbeit nicht damit fertig

1) Ich lege für das Folgende die 4 Bde. der deutschen Briefe in der Erl. Ausg. Bd. 53—56 zu Grunde.

werden könne, als auch die nie nachlassende Freudigkeit seines Glaubens und feste Entschiedenheit seines Wortes. Es ist wie ein erfrischendes Stahlbad, diese Briefe zu lesen. An die verschiedensten hat er zu schreiben: an Fürsten und Herren [1], befreundete und gegnerische Herren vom Adel, Stiftsherren, Räthe, Städte, Gemeinden, Frauen und trauernde Wittwen, einzelne Leidtragende und Angefochtene u. s. w. Ueber die verschiedensten Materien erstreckt sich dieser Briefwechsel. Bald sind es Fürsprachen, die er einlegt — immer wieder dazu bereit [2] — bei Fürsten oder Städten für Hülfesuchende, Arme, Bedrängte u. dgl., bald drohende oder strafende Briefe an Hochstehende, wie an den Mainzer Kardinal und Kurfürsten [3], oder andere. [4] Oder es sind Fragen des Gottesdienstes, wie über die Elevation des Sakraments, worüber er sich wiederholt auszusprechen hatte, oder über die gemeine Beichte oder Absolution neben der privaten, wie aus Anlaß der Verhandlungen und Bewegungen, die in Nürnberg, besonders durch Osiander, darüber entstanden waren. [5] Oder er hat über die rechte Verwendung der Klostergüter sein Urtheil abzugeben [6]; oder vor den Schwarmgeistern [7] u. dgl. zu warnen, oder gegen die Winkelmessen und das private Nehmen des Abendmahls in den Häusern [8], und was dergleichen mehr war.

Mehr in das Gebiet der sittlichen Berathung gehört die Frage des Kriegs gegen den Kaiser, oder wenn er die sächsischen Fürsten mit den eindringlichsten und freimüthigsten Worten zum Frieden und zum Vertragen unter einander ermahnt [9]: sie sollen in ihre Kammer gehen und ein Vater Unser beten, ehe sie zornige Entschließungen fassen. Welcher Theil aber angegriffen werde, der habe ein Recht, sich mit Gewalt zu wehren, und dürfe zu solchem aufgezwungenen Krieg in Gottes Namen des göttlichen Segens und der Vergebung gewiß sein. [10]

1) Das Register der Briefempfänger 56, 247 ff. zählt z. B. 11 Briefe an den Grafen Albrecht von Mansfeld, 17 an den Herzog Albrecht von Preußen, 54 an die Anhalter Fürsten, 200 an die sächsischen Kurfürsten u. s. w.

2) „Ich thue wohl mit Schreiben schier zu viel" 55, 301.

3) 55, 98 ff. 125 ff., über welche vermeintliche Beleidigung des Brandenburgischen Hauses er sich verantwortet 55, 157 ff.

4) Wie an die Domherren von Zeitz 55, 280.

5) 55, 9 f. 27 ff. 6) Z. B. 1532. 54, 297 ff. 334 ff. 7) 53, 253. 256.

8) 55, 124. 160 f. 9) 1542. 56, 15 ff.

10) S. 20: „Und wo es dahin käme, da Gott für sei, daß man zu Felde zöge, oder sonst zum Angriff geriethe, so bücket eure Häupter hieher gegen Wittenberg zu uns und empfahet unsre Hände, die ich hiemit auch verheiße zur Vergebung eurer Sünde, als die sich aus Noth wehren und gerne Recht leiden und haben wollten und damit auch deßfalls für Gott gerecht seid und gläubet unsrer Absolution. Darnach seid getrost und unerschrocken, laßt Spieße,

Besonders viel war er zu seinem größten Verdruß in Anspruch genommen von den Ehesachen.[1] Er war hierin mit den Juristen nicht immer zufrieden; besonders in der Frage von den heimlichen Verlöbnissen, gegen welche er von Anfang an im Gegensatz zum päpstlichen Recht und zu den Juristen das göttliche Recht des 4. Gebots geltend gemacht hatte.[2] Im Zusammenhang damit war er wiederholt veranlaßt, bei Aeltern vorzubitten, daß sie ihren Kindern die Verlobung mit anständigen Jungfrauen zugeständen, damit sie nicht in Versuchung und Gefahr kämen, sich selber zu helfen. Auf der andern Seite war er auch veranlaßt, an die Studenten Wittenbergs gegenüber den Versuchungen, denen sie ausgesetzt waren, ernste Ermahnungen zu richten, daß sie sich keusch halten sollten. „Es muß ja nicht alles so bald gebüßet sein, was einem gelustet. Es heißt wehre dich."[3] Oder er hat wegen Wucher und Zinsnehmen sein Urtheil abzugeben[4], welches freilich durch den damals herrschenden Mißverstand noch gebunden war. Sehr oft hat er in Glaubensbedrängniß Trost zuzusprechen: an die Evangelischen in Holland, in Livland, in Worms, in Augsburg[5], in Antwerpen, in Bremen[6], in Salzburg, Mittweida, Leipzig[7] u. s. w.; oder an solche, die in päpstlicher Umgebung und Dienststellung veranlaßt waren, römischen Gottesdienst mitzumachen mit Beunruhigung ihres Gewissens: sie sollen nichts wider ihr Gewissen thun, nach Röm. 14,23.[8] Dagegen erörtert er z. B. in einem eingehenden Bedenken gemeinschaftlich mit Melanchthon und Bugen-

---

Büchsen gehen in die Kinder des Unfriedens, Zorns und Rache, Gottes Wille geschehe; wer stirbt, der stirbt seliglich als im Gehorsam und Nothwehr, seinen Fürsten und Land zu schützen" u. s. w. Diese Worte dienen zugleich zur Bestätigung der Lehre über das Recht des Kriegs, wie sie Luther in seiner bekannten Schrift von 1527: Ob ein Kriegsmann u. s. w. ausgeführt hat.

1) Z. B. 1522. 53, 156. 1523. 53, 174. 1536. 55, 147 f. „Es haben mich die Bauern — so müde gemacht, daß ich die Ehesachen von mir geworfen und etlichen geschrieben, daß sie es machen in aller Teufel Namen, wie sie wollen. Lasset die Todten ihre Todten begraben."

2) Vgl. auch 1544 an den Kurfürsten Johann Friedrich. Z. B. 56, 72 ff. „E. K. F. G. wollten um Gottes und der Seelen Heils willen ihre Fürstl. Oberkeit abermal und aufs Neue hiezu thun und bei dem Wort und Gebot Gottes — halten wider den Papst und Teufel, damit wir desto stattlicher — diesen Teufel, das heimliche Gelübd, das verflucht, verdampt, lästerlich Geschäft des Endechrists mugen aus unsern Kirchen treiben und heraußen behalten". „Daß hie kein ander Rath ist, denn das heimlich Gelübd für ein Teufelswerk erkennen, darein kein Vater bewilligen kann."

3) 1543. 56, 62.

4) Z. B. 53, 294. 296. 56, LVIII.

5) 1523. 53, 186. 190. 197. 6) 1525. 53, 341. 347.

7) 1532. 54, 325. 331 ff. 55, 7. 94. 56, 163 ff. 181.

8) 1535. 55, 115 f. 1543. 56, LX f.

hagen, daß wissentliche Sünde sich mit Glaube nicht verträgt, sondern dieser dadurch verloren geht. „Glaube und Anrufung Gottes sind zarte Ding und mag leichtlich sehr eine kleine Wunde des Gewissens sein, die stößt Glaub und Anrufung weg, wie ein jeder geübter Christ sehr oft erfahren muß.“ [1]

Oder es sind äußere Leidenserfahrungen, in denen er Trost zuspricht, seiner Mutter in Krankheit: wir sollen Gottes in Christo gewiß sein und seines Siegs uns getrösten [2]; Wittwen beim Tode ihres Gatten [3], Aeltern beim Tode des Sohnes [4], Frauen beim Gefängniß des Mannes [5], oder sonst in Traurigkeit. [6] Ueberall ist es die Versöhnungsgewißheit, aus der er Trost und Zuversicht schöpft und darreicht. Das ist die praktische Bewährung der reformatorischen Grunderkenntniß in der einzelnen Seelenberathung. Am glänzendsten aber bewährt sie sich, wenn es sich darum handelt, Angefochtene, besonders ihres Heils und der Vorsehung Gottes halber Angefochtene zu trösten und aufzurichten. Hier fließt ihm das Herz und der Mund nur so über von getroster Gewißheit der Gnade Gottes in Christo, welche uns freudig und trotzig gegen jene Gedanken machen kann, die vom Teufel stammen. „Ich kenne die Krankheit wohl und hab bis auf den ewigen Tod in dem Spital gelegen“, schreibt er an eine solche angefochtene Seele. Es ist der Teufel, von dem solches kommt, „der plagt ein Herz damit, auf daß der Mensch Gott feind werden und verzweifeln wolle, welches doch Gott alles im ersten Gebot hart verboten hat und will, daß man ihm trauen, lieben und loben soll, davon wir leben“. [7] Und wenn nun daraus Lebensüberdruß entsteht und die Seele sich quält mit trüben Gedanken, so soll man solchen Teufelsgedanken in Gottes Namen Abschied geben. So ruft er einem Herrn von Stockhausen zu, der von Selbstmordgedanken gequält war, und ermahnt daneben dessen Frau, ihren Mann ja nicht allein und ihm nichts in Händen zu lassen, womit er sich Schaden thun könnte. Er soll fest arbeiten, thätig sein, fröhlich sein, neue Zeitung hören und lesen, den Teufel verachten und Gottes in Christo gedenken und

1) 1536. 55, 161 ff. 2) 1531. 54, 232 f. 3) Z. B. 56, 22. 113.
4) Z. B. 56, 114. 119. 5) 56, 103 f.
6) Z. B. an Schlaginhausen 1533. 55, 34 f. „Ungern höre ich aber, daß ihr zuweilen noch betrübt seid, so doch Christus euch so nahe ist, als ihr euch selbst und will euch ja nicht fressen, weil er sein Blut für euch vergossen hat. Lieber, thut dem frommen treuen Mann die Ehre und glaubt, daß er euch lieber habe und günstiger sei, denn D. Luther und alle Christen.“
7) 1531. 54, 228 f. 261 f.

sich getrösten.[1] Der Teufel kann nicht leiden, führt er ein anderes Mal aus, daß wir einen fröhlichen Gedanken haben: Aber wir sollen fröhlich sein in Christo, als der unser gnädiger Herr und Erlöser ist. „Den laßt für euch sorgen"; „er lebet noch"; „denn kein lieblicher, angenehmer Opfer ist als ein fröhlich Herz, das sich im Herrn freuet".[2] Quält uns aber etwa eine Sünde, die uns widerfahren ist, so daß wir etwa meinen, wir müßten nun ewig des Teufels sein, so ist ja Christus darum für uns gestorben, daß die, so unter des Teufels Gewalt sind, von ihm los werden sollen.[3] So wird die reformatorische Gewißheit des Heils für Luther wie die Quelle des sittlichen Lebens, so der unversiegliche Trost wider alle Anfechtung von außen und innen, so daß damit wie die römische Moral, so auch die verkehrte römische Seelenführung überwunden ist, welche die Einzelnen auf allerlei Bußen und Leistungen oder Opfer und Weihungen der Kirche u. dgl. verweist, kurz auf menschliches Thun, statt auf die einige That Gottes in Christo. So hat die reformatorische Erkenntniß alles zurechtgestellt.

In Porta's Pastorale Lutheri (1604) ist ebenfalls eine Reihe von Rathschlägen für einzelnes Verhalten gesammelt: nach den zehn Geboten geordnet, besonders wie in Todesfällen zu trösten[4], wie in Ehesachen zu

1) 1532. 54, 338 ff. Diese Briefe sind, so kurz sie sind, so reich an pastoraler Weisheit, daß ich sie am liebsten ganz abdruckte. Nur etliche Hauptstellen daraus. „Es war unserm Herrn Christo das Leben auch sauer und bitter, noch wollte er nicht sterben ohne seines Vaters Willen" u. s. w. „Darum müsset ihr ein Herz und Trotz fassen gegen euch selbst, und mit Zorn gegen euch selbst sprechen: Nein Gesell, wenn du noch so ungern lebetest, so sollst du leben und mußt mir leben; denn so will's mein Gott, so will ichs haben. Hebt euch, ihr Teufelsgedanken, in Abgrund der Höllen, mit Sterben und Tod, hie habt ihr nichts zu schaffen u. s. w. und die Zähne zusammengebissen wider die Gedanken" 2c. „Aber der allerbeste über allen Rath ist, wenn ihr nichts überall mit ihn kämpfen mochtet, sondern konntet sie verachten und thun, als fühltet ihr sie nicht und gedächtet immer etwas anderes und sprecht also zu ihm: Wohlan Teufel, laß mich ungeheiet, ich kann jetzt nicht deiner Gedanken warten, ich muß reiten, fahren, essen, trinken, das oder das thun, item: ich muß jetzt fröhlich sein, komm morgen wieder" u. s. w.

2) 1534. 55, 63. „Darum wenn ihr traurig seid und will überhand nehmen, so sprecht: Auf! ich muß meinem Herrn Christo ein Lied schlagen auf dem Regal." „Und greift frisch in die Claves und singet drein, bis die Gedanken vergehn."

3) 1543. 56, 45. „Darum thut ihm also: speiet den Teufel an und sprecht: hab ich gesündigt, ei so hab ich gesündigt und ist mir leid, ich will aber darum nicht verzweifeln; denn Christus hat alle meine Sünde getragen und weggenommen" u. s. w. „Dazu bin ich auch absolvirt; darum heb dich, Teufel, immer hinweg." „Darum sei zufrieden und getrost, dir sind deine Sünden vergeben; da verlasse dich kühnlich auf, kehr dich nicht an deine Gedanken" 2c.

4) Blatt 121—158.

handeln, wie mit Schwermüthigen und Angefochtenen umzugehen sei[1] ꝛc. Wir haben nicht nöthig, darauf weiter einzugehen, ebenso wenig auf das, was die Tischreden Hiehergehöriges enthalten. Die Hauptsache ist immer: Gott hat seinen Sohn Christum in die Welt gesandt; ich bin ein Christ, ein Gliedmaß der Kirche — daran soll man sich immer halten.

2. Es liegt in der Natur der Sache, daß Melanchthon's „Berathschlagungen und Bedenken", wie sie Petzel lateinisch und deutsch[2] gesammelt und herausgegeben hat, anderen Charakter tragen. Melanchthon war der Lehrer und der Berather in den allgemeinen Kirchenangelegenheiten, aber nicht so in der Seelenführung. So finden wir bei ihm Aussprachen über die Fragen des äußeren sittlichen Lebens im Gegensatz gegen die Irrthümer der Wiedertäufer, über Obrigkeit, Privateigenthum u. dgl., über Ehesachen, Kirchenordnungssachen u. dgl., auf die wir hier nicht weiter einzugehen Veranlassung haben.

§ 26. Die kasuistische Literatur.

1. Wenn wir in jenen Berathungen Luther's die Anfänge der evangelischen Kasuistik zu sehen haben, so ist damit bereits gesagt, worin sich diese Kasuistik von der römischen unterschied. Daß es zu einer evangelischen Kasuistik kam, war natürlich. Denn zu viele Fragen des persönlichen und des kirchlichen Lebens erhoben sich, zumal in den Anfängen der neuen Ordnung der kirchlichen Dinge, und traten auch später immer wieder hervor, welche Berathung forderten. Außer den hervortretenderen Lehrern waren es vornehmlich die theologischen Fakultäten, insonderheit die Wittenberger, welche zu einer Art von Spruchkollegien in wichtigeren Fragen wurden. Es war natürlich, daß man theils diese Gutachten sammelte, als auch, daß Einzelne dieß Feld überhaupt bebauten, um damit für mannigfache Fragen und Fälle Rath und Weisung zu geben. So bildete sich in der reformirten wie in der lutherischen Kirche eine Kasuistik aus, welche Gegenstand von Vorlesungen wie von schriftstellerischen Bearbeitungen war. Amesius in Franeker[3] wie Balduin in Wittenberg hielten Vorlesungen darüber,

1) 311 ff. 2) 1601. Neustadt a. d. Hardt.
3) Paränesis 1623. Wie Sokrates die Philosophie auf das gewöhnliche Leben hingelenkt habe, so sei es Zeit, auch die Theologie auf das Leben und die Praxis zu lenken. Uebrigens vgl. über Amesius § 24. 3.

die dann herausgegeben wurden.[1] Manche andere noch bearbeiteten dieses Gebiet.[2] Die einzelnen Gutachten aber der theologischen Fakultäten u. s. w. wurden in systematisch geordneten Sammlungen herausgegeben.[3]

2. Balduin geht, wie das in derartigen Arbeiten gewöhnlich war, im 1. Buch aus vom Begriff des Gewissens, den Arten desselben u. s. w. und seinem Verhältniß zur sogen. Synteresis. Diese entspricht dem, was wir etwa das vorangehende Gewissen zu nennen gewohnt sind: das unmittelbare und allgemeine Bewußtsein des Guten, während das Gewissen die Anwendung desselben auf die einzelnen Fälle ist.[4] Dieß wird dann in Beziehung gesetzt (2. Buch) zu Gott, Religion, Glaube, Gotteserkenntniß — so daß wir im Grunde dogmatische Themata haben, die nur unter diesen Gesichtspunkt gestellt und so als Gewissenssachen behandelt und in das Praktische gewandt werden.

So wird die Frage erörtert, ob es gut sei, in demselben Staate verschiedene Kulte zuzulassen mit dem Ergebniß, daß dieß nicht zu empfehlen sei.[5] Oder es sind spezielle Fragen in Betreff des Gebets für Verstorbene, über Ort und Zeit u. s. w. des Gebets. Oder es wird über die Gelübde[6] geurtheilt, daß dieselben in der christlichen Freiheit stehen, nur Gott zu leisten seien, sich nur auf etwas Religiöses, Gutes, Nützliches beziehen sollen. Oder über den Eid[7], wann er richtig, wann er nicht zu halten sei u. dgl. m.[8] Oder es wird die

---

1) Amesius' Schrift: De conscientia et eius jure vel casibus libri quinque 1630 u. ö. Frdr. Balduin's 1621—27 gehaltene Vorlesungen über die casus conscientiae wurden 1628 von der Wittenb. Fakultät herausgegeben.

2) Als Theologia conscientiaria von Conr. Dannhauer 1679, Frdr. Bechmann 1694; ferner Dannhauer's Theol. casualis quam e msto publicae luci asseruit etc. Frdc. Mayer. Greifsw. 1706. Alsted schrieb Theol. casuum 1621, Summa casuum conscientiae 1643; Joh. Schmid Collegium casuum consc. 1634; Joh. Ad. Osiander Theol. casualis 1680; Joh. Olearius Introductio in theol. moralem et casuisticam 1694. Vgl. Walch, Biblioth. theol. sel. II, 1127. Döllinger u. Reusch, Gesch. der Moralstreitigkeiten u. s. w. I, 25 f.

3) Thesaurus consiliorum et decisionum, d. i. vornehmer Universitäten, hochlöblicher Collegien, wohlbestallter Consistorien, auch sonst hochgelehrter Theologen und Juristen Rath, Bedenken, Antwort, Belehrung, Erkenntniß, Bescheide und Urtheile u. s. w. belangend sowohl Religions-, Glaubens-, Gewissens-, Kirchen-, Amts- und Ehe- als bürgerliche und andere Sachen, wie dieselben täglich fürfallen u. s. w. Durch M. Gg. Dedekenn, Hamb., hernach aber in richtigerer Ordnung u. s. w. durch Joh. Ernst Gerhard (nach dessen Tod). Jena 1671. 3 Bde. Fol. mit Vorreden der theol. Fak. zu Leipz., Greifsw., Wittbg.

4) Die synteresis wird definirt als naturalis habitus principiorum operabilium, facultas animae quae semper adversatur vitiis; instinctus naturalis in bonum antequam fiat. Das Gewissen dagegen bezieht sich auf die acta. Jene kann nicht irren, dieses irrt oft.

5) p. 185, es ist besser diversitatem in una republica non admittere.

6) p. 277 sqq. 7) p. 325 sqq.

8) Z. B. Quidquid promittere non debemus, ea nec jurare possumus. Also Eide quae contra pietatem et officia caritatis sunt et quae bonum publicum

Frage über die Sonntagsarbeit[1], oder über das Fasten[2] u. dgl. kasuistisch behandelt. Die späteren Erörterungen über den Verkehr mit den — guten oder bösen — Geistern enthalten manches Wunderliche und sind von geringer Brauchbarkeit. Werthvoller sind die psychologischen Abhandlungen: über die verschiedenen Formen der Melancholie[3], über die Versuchung zum Selbstmord[4] u. dgl. und wie solche Angefochtene zu behandeln seien; da begegnen uns jene Gedanken wieder, die wir von Luther her kennen, welche von der Gewißheit der Erlösung durch Christum ausgehn.

Ein weiteres — 4. — Buch geht auf spezielle Fragen des äußeren Verkehrs ein.

Was von Verkleidungen, was von Schauspielen zu halten sei — mit sehr maßvollem Urtheil[5], während z. B. das Schminken zur Vermehrung der Schönheit mit zahlreichen patristischen Belegen verworfen wird. Um noch einzelnes herauszuheben, so wird das Duell scharf verurtheilt[6], auch gegen die Einrede, daß es ein Ehrbeweis sei. Das möge es vor Menschen sein, aber nicht vor Gott. So wird denn auch ausgeführt, daß wir die Rachbegierde[7], die sinnlichen Begierden und Reizungen[8] zu bekämpfen haben; oder wie wir die Glücksgüter mit gutem Gewissen besitzen[9]; oder wie ein Christ in den verschiedenen bürgerlichen Ständen mit gutem Gewissen stehen könne[10] u. s. w. Und in ähnlicher Weise werden die verschiedenen Stände und Lebensverhältnisse durchgenommen.

Das Gesagte wird dienen, den besonderen Gesichtspunkt zu zeigen, unter welchem hier die Kasuistik im Unterschied von der römischen behandelt ist. Es ist das gute Gewissen, um das es sich durchweg handelt, das Wohlgefallen Gottes, quid Deo placeat, wonach entschieden wird; nicht wie in der jesuitischen Moral die Frage: was noch sittlich möglich ist, wie weit man gehen darf, ohne zu sündigen, sondern was das richtige und das allein richtige ist. Dieß gute Gewissen aber ist das durch die Erlösungsgnade Gottes geschenkte: ihre Bewahrung ist das vorderste Interesse, und ihre Gewißheit der Halt in Anfechtungen und der Trost im Leiden. Das ist die Verwerthung der reformatorischen Erkenntniß und die Bescheidung der evangelischen Gewissen für die einzelnen Fragen des Lebens.

Oder um aus Dannhauer's (von Frdr. Mayer 1706 herausg.) Theologia casualis[11] einiges anzuführen: Dannhauer erwähnt im Abschnitt über das

---

quoquo modo impediunt, ad ea praestanda non tenetur, p. 345. Dagegen z. B. ein Eid der Gewalt, der Räubern geleistet worden, gegen Freilassung eine bestimmte Summe zu erstatten, ist zu halten. Und derartige Fälle werden zahlreiche behandelt, die wohl der Erwägung werth sind.

1) p. 468 sqq. 2) p. 491. 3) p. 648. 4) p. 693.

5) p. 853: comoediae in sese non sunt illicitae nec sine utilitate, quia mores informant, ad honestam delectationem alliciunt, modo absit lascivia et obscoenitas cum omni scurrilitate, quae christianos non decet.

6) p. 880 sqq. 7) p. 913. 8) p. 917. 9) p. 930.

10) p. 962 sqq.

11) Handelt von folgenden Rubriken: De theol. casualis fine ῳ, de theol.

Gewissen unter den Defekten des Gewissens auch die conscientia probabilis und gibt die Regel an, dem zu folgen, was probabler ist, oder der Vernunft oder der Autorität in den Dingen dieser Welt gemäß ist, die dem freien Willen angehören; aber er fügt hinzu, daß dieß für das Gebiet des Heils keine Anwendung erleide.[1] In Bezug auf das zweifelhafte Gewissen lautet eine der herkömmlichen Regeln, unter zwei Uebeln das geringere zu wählen; aber, erinnert Dannh., moralische Uebel (mala moralia) dürfen unter keiner Rücksicht erwählt werden.[2] Oder eine andere Regel: der sicherere (tutior) Weg ist dem weniger sicheren vorzuziehen, aber sicherer ist der, auf welchem die Gefahr der Sünde geringer ist.[3] Die entscheidende Antwort aber ist, dem gewissen Worte Gottes zu folgen.[4] Das lautet doch ganz anders als die Rathschläge, welche die jesuitische Kasuistik gibt.

3. Nach diesen Referaten wird nicht nöthig sein, über die umfassende Sammlung solcher Bescheide in Dedekenn's Thesaurus[5] genaueren Bescheid zu geben. Sein Werth liegt besonders in den zahlreichen Gutachten, die er theils von einzelnen angesehenen Persönlichkeiten, theils von Fakultäten und andern Kollegien zusammengestellt und aufbewahrt hat. Dadurch hat diese Urkundensammlung den Werth einer gemeinsamen Arbeit und Urtheilsabgabe der gesammten lutherischen Kirche und zeigt die Einstimmigkeit, welche in diesem Kreise auch über die verschiedensten konkreten Fragen herrschte. Es ist von Interesse, dieser Einstimmigkeit die Verschiedenheit entgegenzuhalten, welche im Lager der römischen Kasuistik herrschte. Natürlich. Wenn das Maßgebende wie hier der Opportunismus und der berechnete Kompromiß ist, so ist die Entscheidung vielmehr subjektiv als prinzipiell und dadurch dem schwankenden Belieben preisgegeben; während dort das maßgebende Prinzip des guten Gewissens auf Grund der Versöhnungsgewißheit in Jesu Christo für die Entscheidung auch der einzelnsten Fälle eine feste Richtschnur an die Hand gab. Erst als der pietistische Maßstab einer verschieden deutbaren Heiligung und

---

casualis fine ob, de conscientiae defectibus, de conscientia dubia, de scr. sacra, de ecclesia, de libertate ecclesiae seu adiaphoris, de diversis hominum statibus, de magistratu politico, de obedientia magistratui debita in causa religionis et conscientiae, de magistratus potestate, de magistr. jure criminali, de magistr. officio circa bellum, de officio magistratus episcopico, de ministerio ecclesiastico, de conjugio, de deo et providentia divina, de angelis bonis et malis et eorum variis apparitionibus, de obsessione diabolica, de peccato, de peccatorum poenis, de legis divinae decem praeceptis, de conscientiae erronea, de verae religionis amplexu et neglectu, de conscientia illaqueata, de conscientia sauciata seu vulnerata, de baptismo, de sacra eucharistia, de conscientia conteriata, de conscientia tentata.

1) p. 62. 2) p. 69. 3) p. 71. 4) p. 73.

5) Vgl. den ausführlichen Titel oben.

einer gesetzlichen Fassung der Lebensordnung sich an die Stelle jenes reformatorischen Prinzips setzte, mußte auch an die Stelle jener Sicherheit das Schwanken subjektiver Fassung treten.

§ 27. Das lutherische Ideal des öffentlichen Lebens im Unterschied vom römischen und vom reformirten.

Wenn das römische Ideal die Herrschaft der obersten kirchlichen Gewalt über die Welt und den gesammten Umkreis des weltlichen Lebens, das reformirte der Gehorsam des Volkes Gottes gegen den Majestätswillen Gottes, wie er in der Schrift sich als Gesetz des Lebens ausspricht, durch die Mittel der Kirchenzucht ist, so sieht das Lutherthum auf Grund seiner Auseinanderhaltung und Aufeinanderbeziehung des Evangeliums und seines geistlichen Reiches Christi auf der einen und der natürlichen Schöpfungsordnungen Gottes und des entsprechenden Lebens auf der andern Seite sein Ideal in der Harmonie dieser beiden Gebiete zur Herstellung und Bewahrung eines in sich zusammenstimmenden christlichen Volkslebens und öffentlichen Gemeinwesens.

1. Das römische Ideal ergibt sich aus den Voraussetzungen, die wir kennen. Christus ist der Herr aller Herren und König aller Könige, und in seinem Namen sollen sich aller Kniee beugen. Ist nun der Papst sein Stellvertreter und Statthalter auf Erden, so gilt von ihm dasselbe. Der Papst Herr über die Kirche, die Kirche Herrin über den Staat, Papst und Kirche Herren über die Welt — das sind, wie wir sahen, die Stufen der römischen Logik und der erstrebten thatsächlichen Wirklichkeit. Man vergißt, daß Christus jetzt seine Herrschaft nur durch seinen Stellvertreter, den heiligen Geist, und seine Gnadenmittel, Wort und Sakrament, in den Herzen der Menschen ausübt, und hat den Blick nur auf die Zukunft der neuen Ordnung der Dinge gerichtet, von welcher das Wort der Weissagung redet und hiefür auch eine Gottesherrschaft auch äußerer Machtbethätigung verheißt. Die römische Kirche will diese Zukunft wie einen Raub an sich reißen und sich und ihre äußere Herrschaft an die Stelle aller andern Gewalten des natürlichen Schöpfungslebens oder sich wenigstens über dieselben stellen, so daß diese ihr Recht nur von ihr zu Lehen haben. In diesem Sinn versteht sie die Theokratie, die sie erstrebt. Der Papst, der Gesetzgeber und entscheidende Richter für alle Fragen des

öffentlichen Lebens, da sie ja schließlich alle mit „Glaube und Sitte" zusammenhängen. Und wie für das äußere so ist für das innere Leben der Papst das Gewissen der ihm Untergebenen. Dieser Einklang des gesammten Lebens durch die Herrschaft eines einzigen Willens — das ist das römische Ideal, und die Jesuiten haben sich in den Dienst seiner Verwirklichung gestellt. Eine Art Probe haben sie in Paraguay in Südamerika zu leisten versucht, wo sie 140 Jahre lang (etwa 1610—1750) die Herrschaft übten, und, wie sie rühmten, eine Idylle herstellten, nach andern Darstellungen eine milde Despotie über neubekehrte Indianerstämme. Es scheiterte doch zuletzt an dem Widerstreit mit den staatlichen Interessen Spaniens. Da sie ihre Herrschaft mit den Waffen zu vertheidigen suchten, sind sie den Waffen unterlegen und ihre Herrschaft nahm ein Ende. Und das war dort in abgeschlossenen Grenzen wie in einer fernen Insel, und bei einer Bevölkerung, welche noch wie Kinder gegängelt und geleitet werden konnte! Wie wäre es möglich unter den komplizirten Verhältnissen des modernen Kulturlebens und gegenüber einem entwickelten staatlichen Selbstbewußtsein? Der Herr Jesus hat nicht daran gedacht, sich an die Stelle des römischen Kaisers zu setzen, sondern hat geheißen, ihm den Zins zu leisten, den man ihm schuldig sei.

2. Das Ideal Kalvin's und der von ihm bestimmten reformirten Denkweise ist die Darstellung des Volkes Gottes. Vom jenseitigen Majestätswillen Gottes gewollt, stellt es sich auf Erden dar im Gehorsam gegen sein Gesetz, wie es in der Schrift geoffenbart ist. Denn diese Bedeutung hat hier die Schrift, weniger die Offenbarung der erbarmenden Gnade, als die Offenbarung des heiligen Willens unseres Herrn und Gottes zu sein, welcher in der ganzen äußeren Lebensordnung seine Verwirklichung finden soll. Damit gewinnt auch die erste Zeit der Kirche in ihren Ordnungen die Bedeutung eines gesetzlichen Vorbilds, das von jeder folgenden Zeit in ihren Lebensordnungen nachzubilden sei, um so eine heilige Gemeinde Gottes darzustellen. Da nun die erste Kirche zur damaligen Welt der Natur der Sache nach gegensätzlich stand, so macht sich auch in diesem reformirten Ideal zunächst das Moment des Gegensatzes geltend. Diese gegensätzliche Welt soll demnach unter den Gehorsam Gottes gebracht werden. Dieß gibt der reformirten Weise ihren eigenthümlichen Charakter der Energie und Aktivität. Ist Christus non otiosus, so sollen auch die Seinen auf Erden nicht müßig sein, sondern die Herrschaft Christi aufrichten, indem sie das Weltleben unter die Ordnungen des Willens

Gottes bringen.[1] In Folge dessen wird das unvermeidliche Zusammensein der heiligen Gemeinde mit dem Leben in der Welt sich nur in der Form strenger Unterordnung des äußern Lebens unter die Vorschriften des Willens Gottes, wie er von der Kirche auf Grund der Schrift gedeutet wird, darstellen können. Die Kirchenzucht ist daher das Mittel, die Wirklichkeit der Gottesgemeinde herzustellen und ihr Leben in der Welt gottgemäß zu gestalten. Das gab dem ganzen Leben jene Gestalt puritanischer Gesetzlichkeit, Strenge und Enge, wie er für die ächt kalvinischen Gemeinden charakteristisch ist. In Deutschland zwar war das nicht durchzuführen. Denn hier war die lutherische Denkweise doch zu tief in Fleisch und Blut eingedrungen und war auch der ganzen Naturart, welche sich gegen starre Durchführung abstrakter Prinzipien ablehnend verhält, zu fremd, als daß jenes möglich gewesen wäre. Auch hatten hier die wiedertäuferischen Versuche, jenes abstrakte Schriftprinzip in der äußern Gestaltung des Lebens zu verwirklichen, eine zu starke Reaktion hervorgerufen und hinterlassen. Aber in Genf und den andern außerdeutschen Ländern, besonders Schottland, fand jenes Ideal mehr oder minder eine Durchführung. Daß die strenge Sittenzucht, wie sie in Genf herrschte, wohl einen bedeutenden Eindruck machen konnte, zeigt uns das Beispiel Valentin Andreä's, dem jenes Ideal sein Leben lang nachging.[2] Wir werden in einer solchen Kontrollirung der einzelnen Lebensführung einen alle freie Bewegung verneinenden gesetzlichen Zwang sehen müssen, der unmöglich auf die Länge sich halten konnte. Es ist die gesetzliche Lebensregelung des späteren Pietismus, deren Wurzeln hier offenbar werden. Wenn das römische Ideal die göttliche Weltregierung für

1) Vgl. Schneckenburger I, 142.

2) In seiner Vita erzählt er: „Als ich in Genf war, bemerkte ich etwas Großes, woran die Erinnerung und Sehnsucht nur mit meinem Leben ersterben wird. Nicht nur findet sich hier eine vollkommen freie Republik, sondern als eine besondere Zierde eine Sittenzucht, nach welcher über die Sitten und selbst die geringsten Ueberschreitungen der Bürger wöchentlich Untersuchung angestellt wird, zuerst durch die Viertelsinspektoren, dann durch die Senioren, endlich durch den Magistrat, je nachdem der Frevel der Sache oder die Verhärtung und Verstockung des Schuldigen es erfordern. Infolge dessen sind denn alle Fluchworte, alles Würfel- und Kartenspiel, Ueppigkeit, Zank, Haß, Betrug, Luxus u. s. w., geschweige denn größere Vergehungen untersagt. Welche herrliche Zierde für die christliche Religion, solche Sittenreinheit, von der wir mit allen Thränen beweinen müssen, daß sie uns fehlt und fast ganz vernachlässigt wird und alle Gutgesinnten sich anstrengen, daß sie ins Leben gerufen werde. Mich, wofern mich die Verschiedenheit der Religion nicht abgehalten, hätte die sittliche Uebereinstimmung hier auf ewig gefesselt, und mit allem Eifer habe ich von da an getrachtet, daß etwas ähnliches auch unsrer Kirche zu Theil würde". Vgl. P. R.-E.[2] I, 389 f.

den Statthalter Christi in Anspruch nimmt, so diese kirchliche Sittenzucht für ihre Gemeindeorgane die Befugnisse Christi des Richters.[1] Das Eine scheitert an den Bedingnissen der Wirklichkeit so gut wie das andere.

Wenn aber dieses Ideal auf dem erweiterten Boden nicht bloß eines kleinen republikanischen Gemeinwesens, sondern eines größeren Staatswesens geltend gemacht wird, so mußte es seine Vermengung von Religion und Politik offenbaren, welche schon seit Zwingli zu den Grundlagen dieser Denkweise gehörte. Dieß ward z. B. in Schottland in der Wirksamkeit von John Knox offenbar. Denn sein Ideal hatte dieser kirchlich politische Reformator Schottlands von Genf sich geholt. Wir werden die Energie bewundern, die er bis zu seinem Tode unverrückt, keinen Menschen scheuend, bewies, aber den treibenden Gedanken ebenso wenig wie die Weise der Ausführung billigen können. Wenn die Vermengung der beiden verschiedenen Gebiete, des Religiösen und des Natürlichen, zum Fanatismus führen muß, so ist das in seiner Weise auch hier die nothwendige Folge jener Uebertragung des geoffenbarten Gesetzes Gottes auf das Gebiet der Ordnung und Gestaltung des natürlichen Lebens. Wie Kalvin, so hat noch viel mehr Knox einen fanatischen Zug. Es ist der alttestamentliche Eifergeist, der sich hier unberechtigt, weil auf neutestamentlichem Boden, geltend macht. Was Knox beseelte, war der Eifer für Gottes Gesetz, welches er rücksichtslos geltend machte, so daß der Durchführung dieser höchsten Autorität jede andere weichen mußte. Das zum Gesetz Gottes sich bekennende „Volk Gottes“ hat das ausschließliche Recht, im Nothfalle auch Zelotenrecht oder vielmehr Zelotenpflicht.[2] Das Mittel der Geltendmachung des Gesetzes Gottes ist die Kirchendisziplin. Von ihrem Joch soll Niemand befreit, ein Abweichen von Gottes Religion Niemandem gestattet werden; wenn ein Fürst, König oder Kaiser darauf ausgehe, die einmal eingeführte wahre Religion zu zerstören und Götzendienst aufzurichten, so soll er nach Gottes Befehl zum Tode

---

1) Schneckenb. I, 161: „Die Verwandtschaft der reformirten Frömmigkeit mit der katholischen stellt sich im Allgemeinen auch darin heraus, daß beiderseits eine Theokratie über Staat und weltliche Verhältnisse überhaupt durch Menschen realisirt, das positive göttliche Gesetz als direkte Norm aller sozialen Verhältnisse angewandt werden soll“.

2) Vgl. die Puritaner unter Cromwell. Schon Zwingli Art. 42 der 1. Disput: quando (magistratus) perfide et extra regulam Christi egerint, possunt cum Deo deponi. Schneckenburger I, 153. Daher auch der republik. Zug. Ueber die Hugenotten vgl. Schneckenb. I, 157. Hugo Grotius: Reformati fere omnes seditiosi (bei Gust. Frank I, 409).

verurtheilt werden.[1] Ein solches Wort wäre auf lutherischem Boden ganz unmöglich.

3. Das lutherische Ideal unterscheidet sich vom römischen und reformirten schon dadurch, daß es von der bestimmten Unterscheidung der bürgerlichen und der geistlichen Gewalt ausgeht[2], welche dann aber die Voraussetzung der gegenseitigen Aufeinanderbeziehung beider Gebiete, des schöpfungsmäßigen und des erlösungsmäßigen, bildet. Denn sie brauchen einander; „keins ist ohne das andere genug in der Welt" (Luther). In dieser Harmonie, in welcher sie beide einander dienen, hatte schon Melanchthon das Ideal gesehen, das ihm stets vorschwebte. Und dieses Ideal pflanzte sich fort auch in dem Irrthum von der Verwaltung der beiden Tafeln von Seiten der bürgerlichen Obrigkeit, wie ihn die folgende Zeit von Melanchthon her überkam. Schon jenes Grundschema der tres status hierarchici, welches für die lutherische sittliche Denkweise eine solche durchgreifende Bedeutung hat, enthält die Forderung des freien und harmonischen Zusammenwirkens der verschiedenen sittlichen Lebenskreise.[3] Dem entspricht auch z. B. die Ausführung Joh. Gerhard's in seinen Locis, wenn er Loc. XXIV De officiis ministrorum ecclesiae und XXV De magistratu politico in dem Sinne handelt, daß sie beide zusammengehören: denn sine ecclesiastico ministerio commode quidem sed non pie, sine politica potestate pie quidem sed non commode vivi potest. Aus diesen Worten hören wir den Nachklang der melanchthonischen Polemik wider alles „kyklopische und barbarische" Wesen heraus. Und so hat auch Buddeus eine Dissertation über die concordia religionis christianae statusque civilis geschrieben.[4]

Eine Darstellung hat dieses Ideal in Veit Seckendorff's „Fürstenstaat" gefunden. In allem Gottes Ehre zu suchen bezeichnet er als den vordersten Gesichtspunkt, den wie jeder in seinem Beruf, so insonderheit die christliche Obrigkeit im Auge haben müsse.[5] So hat sie denn vor allem auf Erhaltung der Religion im Lande bedacht zu

1) So schrieb Knox von Genf 1559 aus. P. R.-E.² VIII, 91.

2) Z. B. Luther: „Darum muß man diese beiden Regimente mit Fleiß scheiden und beides bleiben lassen, eines, das fromm macht, das andere, das äußerlich Frieden schafft, bösem Werke wehrt" u. s. w.

3) Hierin ist die Idee des Reiche Gottes als eines sittlichen Ganzen gegeben, welches Ritschl, Gesch. des Pietism. II, 5 mit Unrecht in der luth. Ethik vermißt.

4) In seinen Institutionen über die Moral, p. 587 ff., erwähnt er sie ausdrücklich.

5) S. 37.

sein[1], als die Grundbedingung der allgemeinen Wohlfahrt.[2] Speziell der Fürst solle in allen christlichen Tugenden nach den zehn Geboten vorangehen.[3] Diese Tugenden werden näher bezeichnet als Tugenden des Verstandes: Weisheit, Klugheit, Kunst; als Tugenden des Gemüthes, unter denen die Frömmigkeit die vorderste Stelle einnimmt. Mit großem Nachdruck schärft diese Seckendorff ein, im ausdrücklichen Gegensatz gegen Machiavelli.[4] Auf dieser ruhen dann die weiteren Tugenden der Gerechtigkeit — die er besonders betont — Milde, Bescheidenheit u. s. w. Nach diesem Gesichtspunkt ist auch die Erziehung der Fürstenkinder einzurichten: Religion und Sittlichkeit sind die obersten Normen[5]; dem entsprechend entwirft Seckendorff einen vortrefflichen Regentenspiegel.[6] In solchem christlichen Sinn soll nun die Obrigkeit innerhalb der ihr gezogenen Grenzen auch das Kirchenregiment führen, das sie hat[7], — davon wird sehr eingehend gehandelt —, für das Schulwesen sorgen, besonders für den Unterricht in der Religion[8], worin die Länder der Augsburger Konfession billig vorangehn.[9] Für die Lateinschulen betont Seckendorff vor allem Katechismus und Latein; für die Gymnasien außer dem Griechischen Gottes Wort, die symbolischen Bücher und die Glaubensartikel nach einem theologischen Kompendium. Der Schulplan vertritt ganz die melanchthonischen Traditionen. Unter den verschiedenen Bestallungsformularen, die er anfügt, ist besonders interessant das Formular der Bestallung eines Hofmeisters von Prinzen.[10] Wie in der ganzen Schrift, so ist auch hier durchweg ernst christliche Grundlage[11] verbunden mit einem weltoffenen Sinn, der auch Spiele — selbst mit leichten Gewinnen —, Gesellschaft, Vergnügen zu würdigen weiß. Kurz, das Ganze zeigt das ächt lutherische Gepräge in der Verbindung von ernstem evangelischen Christenthum mit der Freiheit in der Stellung zur Welt. Der „Christenstaat" ist mehr theologischer und apologetischer Art und beschränkt sich auf das persönliche Christenthum, aber doch so, daß er auch hier nachzuweisen sucht, wie die Gottseligkeit als zu allen Dingen nütze die sicherste Grundlage auch des Lebens in dieser Welt ist.

Was aber Seckendorff, besonders in seinem Fürstenstaat, ausführt, war nicht als bloßes Ideal gemeint. Er erwähnt mehrmals[12] Herzog Ernst den Frommen von Gotha (1601—1675), in dessen

1) S. 59. 2) S. 111. 3) S. 133. 4) S. 143. 5) S. 172. 6) II, 7. 7) II, 11 S. 285 ff. 8) II, 14. 9) S. 332. 10) IV Nr. 8. 11) S. 785 ff. 12) S. 135. 335.

Dienst er als Geheimrath seit 1664 stand[1], als Muster. Und allerdings konnte dieser als Verwirklichung eines solchen Ideals gelten. Im dreißigjährigen Krieg hat er auf Gustav Adolf's Seite tapfer als Soldat und Anführer seine Schuldigkeit gethan, bei Lützen nach Gustav Adolf's Tod gegen Pappenheim das Feld behauptet und den Sieg entschieden, und weiterhin mitgekämpft, um der protestantischen Sache vortheilhafte Friedensbedingungen auszuwirken. Dabei hat er „unter dem Lärm der Trommeln und Drommeten", wie seine Zeitgenossen ihm bezeugten, „nicht seine regelmäßigen Andachtsstunden unterlassen. Sein Zelt war wie eine Kirche, wo der Name Gottes angerufen und ihm die schuldige Verehrung dargebracht wurde".[2] Als er aber nach der Schlacht bei Nördlingen, da er die Zuversicht auf eine nahe Verwirklichung seiner Pläne zu Gunsten der protestantischen Sache verloren, heimkehrte, die Verwaltung seines Landes zu übernehmen, welches vom Krieg unsäglich verwüstet und heruntergebracht war, da hat er wie ein Fürst nach dem Herzen Gottes gewaltet, und wie Kirche und Schule, so von da aus auch das gesammte übrige Gemeinwesen wieder gehoben und in gesegneten Stand gebracht: die Vereinigung von Christ und Fürst nach allen Seiten, wie sie die schönste Blüthe des lutherischen Christenthums[3] und zugleich Darstellung der von demselben gemeinten Harmonie des Evangeliums mit der Welt des natürlichen Lebens war.[4]

---

1) Omnium nobilium christianissimus et omnium christianorum nobilissimus wurde er genannt. — Vgl. über ihn Tholuck, Lebenszeugen der luth. K. vor u. während des 30jähr. Kriegs. Berl. 1859 S. 50 ff. u. bes. A. Beck, E. d. Fr. Weim. 1865. 2 Thle.

2) Hanser, Deutschland nach dem dreißigjährigen Kriege. Lpz. u. Heidelb. 1862 S. 267.

3) Denn der Quellpunkt seines Christenlebens war für den Herzog wie einst für Luther jener articulus stantis et cadentis ecclesiae: „nun wir denn sind gerecht worden durch den Glauben". „Er war ein Christ, welcher die Noth eines angefochtenen und eines durch Christum zur Ruhe gekommenen Gewissens kannte, dessen ganze Lebenskraft im Trost der Sündenvergebung ruhte". Tholuck, a. a. O. S. 57.

4) Tholuck, a. a. O. S. 50 (vgl. auch Hanser, a. a. O. S. 269): „Ein Fürst, in welchem sich der große Mann und der Regent mit dem lauteren Christen auf eine solche Weise zur Harmonie verbindet, wie vielleicht bei keinem anderen Fürsten der evangelischen Kirche, weder vor ihm, noch nach ihm. Ein sorgsamer Vater und Gatte im Familienkreise, ein väterlicher und umsichtiger Regent auf dem Throne, ein scharfsichtiger Staatsmann — auch von Cromwell für einen der drei größesten seiner Zeit erklärt, und zugleich ein biederer Deutscher nach Herz und Art, ein Held auf dem Schlachtfelde und ein Beter in der Kammer, gründlich gebildet in mehreren Zweigen der Wissenschaft, ausgezeichnet als Staatsmann, gerecht und mild, freigebig und sparsam, ernst und heiter, muthig und demüthig, wie er war, scheint dieser Fürst diejenigen Tugenden in schöner Harmonie in sich vereinigt zu haben, welche schon einzeln vertheilt Fürsten groß machen. Die Seele aber seines Charakters, wie aller

§ 28. Die sittlichen Zustände speziell in der lutherischen Christenheit Deutschlands.

Bei allen Klagen über die Macht der Sünde im privaten und öffentlichen Leben, wie sie zu keiner Zeit der Kirche fehlen, tritt doch in den evangelischen Kreisen der heilsame Einfluß, welchen die reformatorische Predigt auf das christliche Leben in Haus und Gemeinde ausgeübt hat, allenthalben zu Tage. Und auch die unsägliche sittliche Verwüstung, welche der dreißigjährige Krieg über Deutschland brachte, hat denselben nicht völlig zu unterbrechen und aufzuheben vermocht. Vielmehr wurde er auch in dieser Zeit durch die tapfere Treue vieler evangelischer Geistlichen und durch die reiche Pflege des evangelischen Kirchenliedes, sowie durch die Bemühungen um Wiederaufrichtung und Durchführung kirchlicher Ordnungen unterstützt, wenn auch dieses Bemühen leicht eine äußere kirchliche Gesetzlichkeit zur Folge hatte, die zugleich gegenüber den mannigfachen ungesunden geistigen Strömungen von einer stärkeren Anspannung der Lehrgesetzlichkeit begleitet war. Zu gleicher Zeit änderte sich mit dem Ausgang jenes Kriegs die ganze geistige Atmosphäre, indem an die Stelle der früheren Herrschaft der kirchlichen Interessen die der weltlichen, von der entsprechenden Denkweise getragen, trat. Jene Lehrgesetzlichkeit wie diese Verweltlichung mußte entsprechende Gegenwirkungen hervorrufen.

1. Die Klagen Luther's über die geringe Frucht des Evangeliums im Leben des Volkes sind bekannt. Gegen Ende seines Lebens wurde er durch die sittlichen Zustände Wittenbergs so verstimmt, daß er ernstlich daran dachte, diese Stadt für immer zu verlassen. Und an diese Klagen und Zeugnisse reihen sich genug andere an. Aber es wäre unrecht, daraus zu Ungunsten der Reformation Folgerungen zu ziehen, wie es seit Döllinger's „Reformation" auf römischer Seite Brauch ist. Man darf nicht vergessen fürs erste, welches Material an Geistlichen die Reformation aus der vorhergehenden Zeit überkommen, mit dem man vorerst sich behelfen mußte, sodann, welche Leichtfertigkeit

---

seiner Tugenden und Thaten ist die Gottesfurcht, welche als lebendiger Hauch sich durch sein ganzes Leben hindurchzieht". S. 63: „Es war die Blüthe der lebendigen Kirche der sächsischen Lande, welche sich damals im Hofe und in den Landeskollegien Herzog Ernst's vereinigt fand". Ueber die Pflege auch der weltlichen Kenntnisse in den Schulen unter Herzog Ernst vgl. Tholuck, a. a. O. S. 69 f.

der Sitten — nicht zum geringsten auch durch das Vorbild der Klöster, insonderheit der Schottenklöster — vorher vielfach geherrscht hatte. Und wenn sich die vorhergehende Zeit auch durch ein großes Maß frommer Schenkungen hervorthat, so ist doch, wie wir früher sahen, das Motiv derselben ein wenig lobenswerthes gewesen. Daß mit dem Wegfall des kirchlichen Zwangs auch die natürliche Sinnesweise des Geizes in den verschiedenen Ständen bis zu den Bauern herab sich freier äußerte, worüber Luther so bitter klagte und schalt, wird uns nicht verwundern dürfen. Und daß die neue Predigt der christlichen Freiheit mannigfachem Mißbrauch ausgesetzt war, ist natürlich. Wenn der Wagen über die Straße fährt, hängt sich Koth an die Räder, sagt Luther. Aus Pirkheimer's verdrießlichem Schelten in seinem Brief an Tzerte 1530 über die Lutherischen, die es ärger treiben als die andern, darf man keine Schlüsse ziehen; er ist kein unbefangener Zeuge. Wenn Luther die sittlichen Früchte seines Evangeliums schneller und reicher erwartete, als sie kamen, und über ihr Ausbleiben oftmals klagte, werden wir das wohl verstehen. Wenn andere mit ihm an denen, die der neuen Lehre zufielen, oft und viel auszusetzen hatten, so ist das begreiflich. Sie haben sich trotzdem dadurch an der Sache nicht irre machen lassen.[1] Und wenn die Klagen über die ungebrochene Macht der alten Natur und die Herrschaft der Sünde auch in der Folgezeit nicht verstummten, so dürfen wir nicht vergessen, daß sie zu keiner Zeit auf den Kanzeln verstummten und verstummen sollen.[2] Daraus darf man nicht ohne Weiteres sich die Farben für das Bild der Wirklichkeit holen. Vielmehr ist das Bild der evangelischen Kreise jener Zeit nicht ohne reichliches Licht.

2. Die Lichtseite. Es ist doch die Predigt von der Glaubensgerechtigkeit, durch die wir ein gutes Gewissen vor Gott haben und wofür wir unseren Dank in unserm Beruf in guten Werken erweisen sollen, nicht ohne heilsame und reiche Frucht geblieben. Die Gestalt und die literarische Wirksamkeit z. B. eines Hans Sachs zeigen uns, wie Luther's Predigt auch auf den bürgerlichen Mittelstand einwirkte, die breite Masse in die neue Bewegung hineinriß und dem sittlichen Ideal des evangelischen Christenthums im deutschen Bürgerthum Boden gewann.[3] Und wie viele andere Gestalten von gesundem evangelischen

1) Vgl. z. B. Hans Sachs in seinem 3. u. 4. Dialog von 1524 (Kawerau, H. S. und die Reformation. Halle 1889, S. 44 ff.)
2) Tholuck, Das kirchl. Leben im 17. Jahrh. I, 219.
3) Kawerau, a. a. O. S. 51. 69: „Denn wohl nie ist aus eines einfachen

Christenthum wären sonst noch zu nennen und zu rühmen! Durch die Gebete und Lieder jener Zeit aber geht ein neuer Ton der Freudigkeit, auch der Berufsfreudigkeit hindurch, der Zeugniß von dem Einklang zwischen dem kirchlichen und dem irdischen Leben gibt, dessen man sich erfreute.[1] Und dieser Einklang sprach sich auch in der frommen Sitte aus, wie sie vor allem das ganze häusliche Leben bis weit herunter beherrschte. Die Haustafel am Schluß von Luther's kl. Katechismus stand nicht bloß auf dem Papier. „Die bürgerliche Familie begann ihre Tagesarbeit nie anders als mit Gebet, das der Vater im Kreise von Weib, Kind und Gesinde sprach; sie betete laut vor und nach Tisch, am Mittag und Abend, sie erhob sich — die Männer mit entblößtem Haupte — zu stillem Gebet, wenn die Abendglocke den Eintritt der Nacht verkündigte, sie vollendete den Tag mit einem Abendsegen und selbst oft mit einem Gesang. Nach dem Besuch der Kirche versammelte der Hausvater noch öfter seine Familie, um ihr eine Predigt oder ein Kapitel aus der Bibel vorzulesen. Ebenso begann man jeden Kindtaufs-, Hochzeits- und Schlachtschüsselschmauß mit Gesang und Gebet und die Beichte und das Abendmahl mit Fasten, häuslicher Stille und geistlichem Zubereiten. Eine solche religiöse Hauspräparatur mußte, da sie selbst den Bettler vor der Thüre nöthigte, daß er das erflehte Brod mit Gesang und Gebet verdiente, natürlich in alle besonderen Verhältnisse des häuslichen Lebens wohlthuend eingreifen. So umschloß sie mit ihrer Zucht, Fürsorge und Pflege ebensowohl die Dienstboten und Tagelöhner, als die Gesellen und Lehrlinge, so daß diese sich nicht als Ausschnitte, sondern als Glieder des Hauses gehalten sahen."[2] Gewiß war hievon viel

---

Bürgers Munde schöner und eindringlicher das wahrhaft evangelische Leben geschildert worden als in diesen „Dialogen" (vom J. 1524) unseres Schuhmachers".

1) Z. B. Kawerau, a. a. O. S. 83 von Hans Sachs' geistlichen Liedern: „Sie preisen das reine Wort Gottes, das jetzt so lieblich klingt und wie der helle Tag leuchtet; sie jubeln, daß nun die Gewissen frei geworden, die vordem so hart beschwert waren". Im Zusammenhang aber damit „dringt er immer und überall auf ein praktisches Christenthum, auf reinen Wandel, auf Nächstenliebe und Werke der Barmherzigkeit". Und aus K.'s Schlußurtheil über Hans Sachs selbst, diesen Repräsentanten des gut evangelischen Bürgers der Reformationszeit S. 99: „Er ist evangelisch durch und durch; denn auf dem Glauben liegt bei ihm der Ton, nicht auf der bloßen fides historica, auf der Freiheit, nicht auf der Unterwerfung. Er ist zugleich auch eine weltfreudige Natur, die allen Angelegenheiten des geistigen und öffentlichen Lebens ein warmes Interesse entgegenbringt".

2) Brückner, Der deutsche Familiengeist seit der Reformation (Zeitschr für Kulturgesch. 1858), bei Kahnis, Innerer Gang des Protestantism. 3. Aufl. Lpz. 1874 I, 85 f.

überkommen aus der vorhergehenden Zeit. Aber die Reformation hat doch viel mehr, als es vorher der Fall war, die Kirche in das Haus getragen und die Bedeutung der priesterlichen Würde und Aufgabe des Hausvaters zum Bewußtsein gebracht, auch durch Katechismus und Bibel eine ganz andere Selbständigkeit und Bewußtheit der religiös-sittlichen Bethätigung erzeugt. Es war doch nicht ohne Folgen, daß der Katechismus zum Gemeingut Aller von Jugend auf wurde[1] und die Bibel zum immer wieder gelesenen Volksbuch geworden war. Und gerade in den höheren Ständen war fleißiges Bibellesen Sitte. Christian IV. von Dänemark hatte stets die Bibel aufgeschlagen auf dem Tisch; der Kurfürst August von Sachsen las vor seinem Tod in vier Wochen die ganze Bibel durch; Georg II. von Hessen las die Bibel 28 mal, der Markgraf von Baden-Durlach 58 mal durch, und der berühmte Jurist Carpzov fand bei seinen vielen Arbeiten Zeit, die Schrift 53 mal durchzulesen.[2] Daneben fanden Gebetbücher weite Verbreitung, besonders waren des Wittenberger Professors Habermann „Gebete für alle Tage in der Woche" (1574) viel und lange herab im Gebrauch. An sie reihten sich Arndt's wahres Christenthum (seit 1605) und Paradiesgärtlein (1612) an; nach dem dreißigjährigen Krieg das vom Buchhändler Cubach in Lüneburg herausgegebene Gebetbuch (1655), später dann Herberger, Scriver, Heinr. Müller u. s. w. Das geistliche Lied begleitete die ernsteren Christen bei allen Geschäften des Tages.[3] Und so wurden alle Höhepunkte des Lebens durch die Kirche geweiht, und in die Geschäfte des Tages klang die Stimme der Kirche im Choral von den Thürmen oder im Ton der Glocken herein. Und diese Durchdringung des Lebens mit religiöser Sitte erwies sich auch in mannigfaltiger Bethätigung des frommen Sinnes. Ueberaus zahlreich und zum Theil sehr beträchtlich waren besonders die testamentarischen Bestimmungen und Stiftungen namentlich für Kirche und Schule; die Studirenden auf den Universitäten lebten zum großen

1) Vgl. z. B., wie in Hans Sachs' Fastnachtsspiel: „Die ungleichen Kinder Eva" Gott selbst den Katechismus abhört.

2) Bei Tholuck, Das kirchl Leben des 17. Jahrh. I, 205 ff.

3) Joh. Heermann in seiner Haus- und Herzensmusika: „Ach wie lieblich klingts in den Ohren Gottes, wenn die Handwerker in ihren Werkstätten, wenn gottesfürchtige Hausmütter in der Kirche, bei dem Rocken und Näheläblein, wenn Kinder und Gesind über ihren Berufsgeschäften, wenn Acker- und Bauersleut auf dem Felde, wenn Gärtner und Tagelöhner in der Scheuer, im Walde, auf den Wiesen und wo sie sonst arbeiten müssen, wenn Reisende auf der Straße fein geistliche Lieder dem Herrn zu Ehren anstimmen und singen". Kahnis, a. a. O. S. 87.

Theil nur von Stipendien der Fürsten und Privaten.[1] So stiftete z. B. auch Albr. Dürer's Wittwe ein ansehnliches Stipendium für Studenten der Theologie in Wittenberg. In solcher Weise bezeugte man seinen Dank, daß die neue selige Erkenntniß gerade von einer Universität und von der Theologie ausgegangen und in Kirche und Schule ihre vorzüglichste Pflegestätte gewonnen.

Insbesondere hat das eheliche Leben und haben die Frauen den Segen der Reformation erfahren. Die gemeinsamen Bäder und die öffentlichen Frauenhäuser waren doch eine sehr bedenkliche Unsitte des vorreformatorischen Lebens. Dieser privilegirten Schamlosigkeit setzte Luther's Eifer und der größere sittliche Ernst der Reformation heilsame Schranken.[2] Die Unsittlichkeit hat sie freilich nicht ausgerottet; aber es kam doch eine größere Strenge in das öffentliche Urtheil und mehr sittliches Salz in das gesammte öffentliche Leben. Wie sehr aber die Würde des ehelichen Lebens durch die Reformation gehoben wurde, bedarf nicht erst der Erinnerung. Gegenüber der unreinen Heiligkeit der angeblichen Vollkommenheit des ehelosen Standes hatte Luther die Würde und Heiligkeit der Ehe mit hohem Lobe immer wieder gepriesen, und gerade, daß er ihre natürliche Grundlage zuweilen so stark hervorhob, diente dazu, gegenüber einer falschen und undurchführbaren Geistigkeit die göttliche Naturordnung in ihrer Würde anzuerkennen. „Denn Gott will in allen Werken, beide groß und klein, geehrt sein." Gerade in der Ehe und im Haus aber mußte eine sittliche Erneuerung des Volkslebens einsetzen. Wie sehr Luther damit das Herz des Volkes getroffen, zeigt z. B. Hans Sachs, der gerade dieses Stück der Reformation lebhaft aufgriff. Schon die weltliche Dichtung der vorreformatorischen Zeit hatte nicht ohne Gegensatz zur mönchischen Denkweise die eheliche Liebe gefeiert. Und so preist auch Sachs schon vor Luther's Auftreten die Heiligkeit der Ehe im Gegensatz zur gang und gäben laxen Moral, die besonders auch in dem entsittlichenden Beispiel der Mönche und Pfaffen einen starken Rückhalt hatte.[3] Um so mehr mußte Luther's Zeugniß von der Heilig-

1) Tholuck, Das kirchl. Leben I, 210.

2) Sogar in einem Katechismus von 1494 wird gestattet: „Die öffentlichen Frauenhäuser und Bordelle für die ledigen Gesellen, die keine Weiber haben und nicht zur Keuschheit verbunden sind". „Erst die Reformation hat — und zwar unter großem Widerstreben — die Bordelle abgeschafft." Tholuck, Das akad. Leben des 17. Jahrh. 1. Abth. Halle 1853, S. 262.

3) In seinem „Kampfgespräch von der Liebe" 1515, und „Hofgesinde der Venus" 1517; vgl. Kawerau, a. a. O. S. 19 f.

keit der Ehe in seiner Bedeutung für die sittliche Erneuerung des Volkslebens ihre Bedeutung gewinnen. Die Gründung des evangelischen Pfarrhauses aber ist ein reichster Segen für das sittliche und das Kulturleben unseres ganzen Volkes geworden. Das ist von von den Urtheilsfähigsten so oft und gründlich betont und nachgewiesen worden, daß es keines Beleges bedarf. Damit aber hat sich auch die Stellung der Frau im Vergleich zu früher wesentlich gehoben. Wie das Christenthum für sie eine neue Zeit eröffnete, so bezeichnet auch die Reformation eine neue Periode dieser Geschichte. Denn ganz anders als vorher traten sie in die lebendige Theilnahme an den im Vordergrund des öffentlichen Lebens stehenden religiösen Interessen der Männer ein, welche sie ja nicht minder berührten als jene. Luther's zahlreicher Briefwechsel mit so vielen Frauen, von Fürstinnen an bis zu gewöhnlichen Bürgersfrauen, läßt uns diese gehobenere Stellung derselben deutlich erkennen.[1] Und diese größere Bedeutung, welche die Frauen gewonnen, blieb auch der folgenden Zeit, wenn sie auch bei der Veränderung des ganzen öffentlichen Geistes nach dem dreißigjährigen Kriege eine andere, nicht immer richtige und segensreiche Gestalt annahm. Freilich zunächst wurde dieser Gewinn wie der ganze sittliche Ertrag der Reformation durch das Unheil dieses traurigsten aller Kriege unter den Trümmern dieses Krieges begraben und wie es schien für immer vernichtet.

3. Die sittliche Verwüstung, welche der dreißigjährige Krieg über Deutschland brachte, kann nicht groß genug vorgestellt werden. Wenn wir die Schilderungen im Einzelnen lesen, droht uns das Blut zu erstarren vor Weh und Jammer über das unsägliche Elend, das über Land, Volk und Kirche Deutschlands kam. Die Städte, in welchen sich das Leben unsres Volkes zu so reicher Blüthe entwickelt hatte, waren jedem Wechsel des Krieges preisgegeben. „Der Kriegsjammer, das Schwert, die Pest, der Hunger verzehren die städtische Bevölkerung überall auf das Drittel einer auch sittlich gebrochenen Bevölkerung; dumpfe Verzweiflung und wahnwitzige Teufelsfurcht forderten gerade mitten unter Kriegsgräueln die zahlreichsten Opfer. „Montaignes, Brauns und Merians prangende Städte sind sich nicht mehr ähnlich; heruntergeschossen, ausgebrannt, verwüstet sind die stolzen Thürme und Münster; halbe, ganze Städte lagen in Trümmern" u. s. w.[2]

1) Vgl. Hanser, a. a. O. S. 291 f.
2) Barthold, Städtewesen IV, 466 f. Hanser, a. a. O. S. 273.

Darnach mag man bemessen, wie es dem Bauer erging. „Insgemein hatten die Dörfer und Bauern vor 1618 ein behagliches Dasein geführt, zwar minder von geistigen Trieben durchflochten als das des Städters, aber doch immer auf einem starken sittlichen Grunde ruhend.“ [1] Das ward je länger je mehr allenthalben anders. Bald konnte der Bauer nur noch mit Waffen versehen aufs Feld gehn, um im Falle der Noth sich und sein Vieh gegen die Angriffe räuberischer Streifbanden zu schützen. Aber den räuberischen Haufen, die ihm ins Haus fielen, mußte er doch Kiste und Keller öffnen. Und die Durchmärsche nahmen kein Ende; die neuzuströmenden Kriegsscharen schienen immer noch geschulter in den Teufelskünsten des Kriegs als ihre Vorgänger: es kam zuletzt so weit, daß dem Bauer seine Töchter, deren Mißhandlung zu den gemeinen Sachen des Kriegsrechts gezählt wurde, samt Buben und Knechten und Vieh unter den Heerestroß mit fortgenommen wurden und er in einsamer Hütte und Stallung unter wüsteliegenden Feldern das Zusehen hatte. Am Ende aber machten Hunger und Seuchen den Rest. In einzelnen Dörfern wohnten nach dem Krieg kaum noch 17 Prozent der ursprünglichen Bevölkerung; es kam wohl vor, daß ein Pfarrer, der am Anfang des Kriegs von seiner zahlreichen Gemeinde einen Gehalt von 300 Thalern bezogen, bei seiner Rückwanderung nur noch eine Wittwe und ein Mädchen an der alten Stelle lebend fand; in andern Dörfern war bei der Wiederkehr des Friedens keine Spur lebendigen Menschenodems mehr zu finden.[2] Grimmelhausen's bekannter historischer Roman „Simplicius Simplicissimus“ läßt uns in seinen anschaulichen Schilderungen in alle die Gräuel und den Jammer dieses Krieges hineinblicken.[3]

Es war natürlich, daß dieß alles auch eine tiefe **Verwüstung des religiös-sittlichen Lebens** herbeiführen mußte. Die Gemeinden waren vielfach ihrer Geistlichen beraubt und Jahrzehnte lang wurden in vielen Gegenden keine Kirchenvisitationen mehr gehalten [4],

---

1) Hanser, a. a. O. S. 275. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit III (Ges. WW., Bd. 20) S. 101 ff.

2) Hanser, a. a. O. S. 276 f.

3) „Ein Menschenalter von Blut, Mord und Brand, beinahe völlige Vernichtung der beweglichen Habe, Zerstörung der unbeweglichen, geistiges und materielles Verderben des ganzen Volkes.“ Freytag, Bilder u. s. w. III (Ges. WW. Bd. 20) S. 97.

4) In Württemberg waren von 1046 Geistlichen nur noch 330 übrig; in Sachsen wurde von 1624—1670, im Weißenfelsiichen von 1616—64, in Baden-Durlach von 1612—54, in Ulm von 1625—65 keine Kirchenvisitationen gehalten u. s. w. Tholuck, Das kirchl. Leben u. s. w. I, 221.

mit der religiösen Erkenntniß schwand auch die Gottesfurcht; die Noth selbst steigerte das Laster zur Frechheit. Mit der Losgelassenheit aller selbstsüchtigen und gemeinen Triebe, wie sie die Begleitung eines Zustandes zu sein pflegt, der nicht des nächsten Augenblickes sicher ist, verband sich eine gesteigerte Beängstigung des Gemüths vor den finsteren Mächten, die im Unglück oder plötzlichen Glück des Lebens zu walten schienen. Aus dieser Betäubung und Beängstigung des Gemüths zog wie der unheimliche Teufelsglaube so der unselige Hexenwahn seine Nahrung, dem im 17. Jahrhundert unzählige Opfer fielen [1] und der von einer grausigen Verwüstung des ganzen Phantasielebens auf diesem Gebiete begleitet war. Damit in Zusammenhang stand der Rückgang, welchen der unselige Krieg für die Frauenwelt überhaupt bedeutet. Je schöner und erfreulicher der Aufschwung war, welchen die Reformation der Würdigung der Frauen gebracht hatte, um so größer war die Schädigung, welche der Krieg und seine Folgen gerade auf diesem Lebensgebiete brachten. Im Kriege nur zu oft das Opfer viehischer Gelüste und entmenschter Grausamkeit oder auch selbst in jener sittlichen Auflösung zum Mißbrauch bereit, büßte die Frauenwelt einen großen Theil jenes sittlichen Kapitals ein, das sie vorher besessen, und ward dann schon während des Kriegs und noch mehr nach ihm eine Beute der Fremdländerei und ihrer Sitten um die Wette mit den Männern.[2] Doch wirkte da und dort der frühere Anstoß noch fort. Und vor allem dürfen die Sängerinnen frommer Kirchenlieder, in denen der Nachklang des reformatorischen Zeugnisses uns begegnet, rühmend hervorgehoben werden.[3]

1) Der Bischof von Würzburg, Phil. Ad. v. Ehrenberg, ließ in der kurzen Zeit von 1627—1629 in seinem Stifte 900 „Hexenleute“ zum Tode führen, wovon 219 Opfer allein auf die Stadt Würzburg kommen. In der Grafschaft Neisse wurden in den Jahren 1640—51 an 1000 Hexen verbrannt u. s. w. Vgl. Hanser, a. a. O. S. 288. Nur vorübergehend brachte seit 1632 der Sieg der schwedischen Waffen hier eine Besserung, die aber bald wieder nachließ. A. a. O. S. 290.

2) Vgl. Hanser, a. a. O. 294 ff. 306: „Gewiß wenn man eine Frau aus den gesunden Zeiten der reformatorischen Bewegung zusammenstellte mit einer Dame à la mode nach dem dreißigjährigen Kriege, so mußte der Vergleich für die letztere ungünstig genug ausfallen. Wie war doch dort alles ächt deutsch, selbst in seiner gezwungenen Unnatur ächt deutsch; und hier alles ächt wälsch; wie athmete dort alles lautere Zucht und Sitte, und hier alles wälsche Unzucht und galante Sittenlosigkeit“ u. s. w.

3) So Luise Henriette, Kurfürstin von Brandenburg, † 1667, Verfasserin von „Jesus meine Zuversicht“ und „Ich will von meiner Missethat“. Anna Sophie, Landgräfin von Hessen-Darmstadt, † 1683, Verf. von „Rede, liebster Jesu, rede“ und „Wohl dem, der Jesum liebet und dessen Himmelswort“; die Gräfin Ludämilie Elisabeth von Schwarzburg-Rudolstadt, † 1672, Verf. von „Schaff in mir Gott ein reines Herz, mein Herz“ u. s. w.

4. Die kirchliche Gegenwirkung. Man wird anerkennen müssen, daß in jener Zeit der schwersten Trübsale die evangelische Kirche im Großen und Ganzen ihre Schuldigkeit an ihrem Volke gethan hat. Die Geistlichen waren es vor allem, gegen welche die Rohheit der wilden Heerhaufen sich richtete. Sie haben zum Theil Unsägliches wegen ihres Glaubens und Bekenntnisses leiden müssen. Aber sie haben sich meist als treue Hirten bewiesen und, soviel sie konnten, bei ihren Gemeinden ausgehalten.[1] Man schilt das 17. Jahrhundert der lutherischen Kirche und Theologie oftmals das Zeitalter der todten Orthodoxie. Die auf Reinheit der Lehre allerdings eifersüchtige und in der Polemik nicht selten über das Maß hinausgehende „Rechtgläubigkeit" hat sich in jenen schweren Zeiten doch reichlich lebendig erwiesen. Es war die Blütezeit des evangelischen Kirchenlieds, das mit seinem Trostzuspruch unsrem zerschlagenen und jämmerlich zertretenen Volke wie ein liebreicher Samariter hülfreich zur Seite stand. Tritt an die Stelle der objektiveren Gestalt früherer Zeit, in welcher der gemeindliche Charakter des Kirchenlieds vorwiegt, das subjektive Moment im Ausdruck mehr hervor, wie es sich in dem vorherrschenden „Ich" gegenüber dem früheren „Wir" geltend macht, so war das durch das Bedürfniß der Zeit bedingt und ist ein Zeichen der persönlichen Innerlichkeit der religiösen Empfindung. Mit dem Kirchenlied ging Hand in Hand die asketische Literatur, welche zu jener Zeit eine reichlichere Pflege erfuhr, ebenfalls im Dienst des individuellen religiösen Innenlebens. Außer Joh. Arndt's immer neuen Auflagen seines „wahren Christenthums" gehören jener Zeit die Erbauungsschriften von Lütkemann, Scriver, Heinr. Müller u. a. an.

Ebenso mehren sich die Bemühungen, durch Bibelerklärungen die heil. Schrift dem Verständniß des Volkes nahe zu bringen und für das Leben nutzbar zu machen. An vorderster Stelle ist das große Weimarer Bibelwerk — mitten unter den Kriegsstürmen, 1640, erschienen — zu nennen, das durch Herzog Ernst von Gotha veranlaßt

1) Hanser, Deutschland nach dem 30jähr. Krieg, 1862 S. 310: „Die meisten standen bei ihren Gemeinden, bis fast keine Seele derselben mehr vorhanden war. Es war nichts Ungewöhnliches, wenn die kriegerischen Raubhorden die Kirche der heiligen Geräthschaften in frevelndster Verruchtheit beraubt, den Altar geschändet, und an dem „Pfaffen" ihren Muthwillen gekühlt hatten, daß dann eben dieser „Pfaff" etwa in einer Scheune oder unter einem Baum oder gar unter freiem Himmel mit dem übrig gebliebenen Häuflein Gottesdienst und Betstunde hielt". Vgl. das glänzende Zeugniß, welches Freytag in seinen Bildern aus der deutschen Vergangenheit III (Ges. WW. Bd. 20) S. 115 ff. besonders den Dorfpfarrern ausstellt.

war, und an dem die bedeutendsten rechtgläubigen Theologen mitarbeiteten.[1] Es fehlte auch an andern Arbeiten nicht. Lukas Osiander's des Aelteren glossirte lateinische Bibel wurde durch Förster deutsch übersetzt. Der Stettiner Dan. Cramer gab 1627 seine dankenswerthe „Biblische Auslegung des A. und N. T." heraus. Calov gab eine fortlaufende Exegese aus Luther's Schriften u. s. w. Wenn dieß alles auf das religiöse Leben des evangelischen Volkes direkt zu wirken suchte, so blieben auch die kirchliche und weltliche Obrigkeit vielfach nicht zurück in dem Bestreben, kirchliche Ordnung und Zucht wieder aufzurichten und durchzuführen, und so das aus Rand und Band gerathene kirchliche Wesen wieder in richtigen Stand zu bringen und dadurch das christliche Leben zu festigen und zu fördern.[2] Wenn auch Herzog Ernst von Gotha, dieser „Josias und Josaphat", wie ihn sein frommer Generalsuperintendent Glassius nannte[3], darin an erster Stelle zu nennen ist, so war er doch nicht der einzige.

5. Die Lehrgesetzlichkeit und die Verweltlichung. So anerkennenswerth solche Bemühungen um Wiederaufrichtung eines geordneten kirchlichen Wesens waren, so konnten sie der Natur der Sache nach sich nur an die äußere Erscheinung des kirchlichen Lebens halten. Auch war dieses so zerrüttet und der ganze sittliche Stand so tief gesunken, daß man sich vielfach mit den elementarsten Forderungen begnügen mußte. Das konnte dann leicht dazu führen, mit äußeren Erfolgen sich zu beruhigen. Mit diesem Bemühen um gesetzliche Regelung des äußeren kirchlichen Lebens ging Hand in Hand jene Anspannung gesetzlicher Korrektheit der Lehre, welche dem Jahrhundert der Orthodoxie, insonderheit der zweiten Hälfte desselben jenen bekannten bösen Leumund bereitete. Das landläufige Urtheil zwar, welches nichts als „todte Orthodoxie" und unlebendige Starrheit darin sieht, ist ungerecht. Aber ganz grundlos ist es doch nicht. Es sind feste Gestalten, vor denen man Respekt haben muß, die Lukas Osiander, Hülsemann, Calov und wie sie heißen. Aber die Starrheit, mit der sie die wirkliche oder vermeintliche Rechtgläubigkeit geltend machen und

1) „Es enthielt dieses unter der Oberaufsicht von Gerhard, nach dessen Tode von Glassius, ausgearbeitete Werk die exegetischen Arbeiten von 29 sächsischen und thüringischen Theologen — kein geringes Zeugniß für den damaligen Bildungsstand der sächsischen Geistlichkeit" — „und verbreitete eine solche Freude in der evangelischen Christenheit, daß die Nürnberger Prediger auf öffentlicher Kanzel Gott dafür Dank darbrachten." Tholuck, Lebenszeugen u. s. w. S. 68 f.

2) Vgl. Kliefoth, An die hochw. theol. Fak. der Univ. zu Gött. in der Kirchl. Zeitschr. I, 19; und Ders., Die Beichte und Absol. S. 422.

3) Vgl. Tholuck, Lebenszeugen u. s. w. S. 64.

die Rücksichtslosigkeit und nicht selten Ungerechtigkeit, mit der sie ihre Gegner behandeln, werden für uns doch stets etwas Abstoßendes behalten. Daß es auch in anderer Weise möglich war, orthodox zu sein, konnte das Beispiel eines Joh. Gerhard oder Musäus in Jena, Johann Schmid in Straßburg, Johann Quistorp in Rostock u. A. lehren. Man kann es verstehn, wenn jene eifersüchtig über die Reinheit der Lehre wachten; denn sie hatten es nicht bloß mit den jesuitischen Gegnern und ihren Künsten, sondern auch mit allerlei bedenklichen, zum Theil wilden Geistern zu thun. Aber diese Kämpfe verleiteten leicht zu einseitiger Betonung äußerer Lehrkorrektheit und zu einer falschen Beruhigung bei derselben. Das sittliche Leben entsprach doch nicht immer dieser Korrektheit der Lehre. Es ist bekannt, daß die Sitze der Orthodoxie sich nicht durch besondere Frömmigkeit oder Sittsamkeit der akademischen Jugend auszeichneten.[1] Und gar manche unter den Vertretern jener Orthodoxie gaben nicht unberechtigten sittlichen Anstoß, besonders durch eine Werthschätzung irdischer Güter, welche den Forderungen des Evangeliums nicht ganz zu entsprechen schien.[2] Der weltliche Geist des ganzen Zeitalters hatte doch auch diese Kreise angesteckt.

Und das ist das andere. Mit dem dreißigjährigen Krieg trat eine Wendung der ganzen Stimmung der Gemüther ein. Als Religionskrieg hatte er begonnen, aber je länger je mehr war er zu einem Krieg rein politischer und weltlicher Interessen geworden. Wenn in der früheren Zeit überhaupt die religiösen Interessen die Gemüther vorzugsweise beherrschten, so traten diese ihre Herrschaft nunmehr an die weltlichen Interessen ab. Es war begreiflich genug. Denn in den Kriegsdrangsalen handelte es sich beim Bürger und Bauer nur zu oft um den letzten irdischen Besitz und die Fristung des leiblichen Lebens. Es war natürlich, daß die Gedanken vorwiegend sich darauf richteten, mehr als auf die Fragen des geistlichen Lebens, und das Bestreben nach dem Krieg mußte vor allem auf die Wiederherstellung und Besserung der äußeren Existenz gehen. Bei den Machthabern aber war die religiöse Frage zurückgetreten gegen das Bestreben, möglichst viel Gewinn aus dem Kriege herauszuschlagen, und wie sehr dadurch

1) Ueber die schweren sittlichen Schäden des akademischen Lebens jener Zeit vgl. Tholuck, Das akad. Leben des 17. Jahrh. Halle 1853. 54 an verschiedenen Orten.

2) Unter dem wohl nicht unbegründeten Verdacht der auri sacra fames steht besonders der auch politisch einflußreiche Dresdener Oberhofprediger Hoë von Hohenegg. Vgl. z. B. Tholuck, P. R.-E.[2] VI, 179.

die Friedensverhandlungen in die Länge gezogen wurden, ist bekannt. Die sogen. Staatsräson war allein maßgebend und gab dem Zeitalter seinen Charakter. Die Erhebung Frankreichs aber zur vorwiegenden Macht in Folge des dreißigjährigen Kriegs brachte den weltlichen Geist und Ton des französischen Lebens auch nach Deutschland.[1]

Durch dieses beides, jene Veräußerlichung und diese Verweltlichung, wurde eine doppelte Gegenwirkung hervorgerufen: dort die Betonung der Innerlichkeit des religiösen Lebens und ihres unmittelbaren Verhältnisses zu Gott, in der Mystik, hier der Gegensatz zur Weltlichkeit und die Forderung der Weltverleugnung im Pietismus. Beide gehen auf frühere vorreformatorische Richtungen des religiösen Lebens zurück, fanden verschiedenartige, theils mehr berechtigte, theils unberechtigte Vertretung, und gehen zugleich mannigfache Verbindungen mit einander ein.

§ 29. Mystik und Pietismus auf dem Boden der reformirten Kirche, insonderheit in den Niederlanden.

Max Goebel, Gesch. des christl. Lebens in der rhein.-westphäl. evang. Kirche I. II. H. Heppe, Gesch. des Pietismus u. der Mystik in der reformirten Kirche, namentlich der Niederlande. Leiden 1879 (dazu A. Ritschl's Rezension in d. Theol. Liter.-Zeitung 1879 Nr. 14). A. Ritschl, Gesch des Pietism. 1. Bd. Der Pietism. in der ref. Kirche. Bonn 1880 (Anzeige von Weizsäcker in der Theol. Lit.-Zeitung 1880 Nr. 13). Heppe u. Ritschl liegen dem Folgenden wesentlich zu Grunde.

Sowohl die mystische Denkweise, welche alles Gewicht auf das religiöse Innenleben des Einzelnen legt und die Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses zu Gott bis zum Untergehen des Menschen in Gott betont, als auch die pietistische Lebensansicht, welche die Christlichkeit des Lebens nach bestimmten gesetzlichen Formen der Weltverleugnung in der äußern Führung des Lebens bemißt, fanden auf dem Boden der reformirten Kirche frühzeitige und vielfache Vertretung — beide im Zusammenhang mit dem doppelseitigen reformirten Prinzip der Absolutheit Gottes und der Theokratie. Beide Richtungen haben unter der Gunst der äußeren Verhältnisse besonders in den Niederlanden sich geltend gemacht bis zu den Formen des separatistischen Konventikels und des schwärmerischen

1) Ueber die Französerei in der Kleidung u. s. w., die wachsende Schamlosigkeit der Sitten der höheren Stände und von da herab u. dgl. m. vgl. Hanser S. 296 ff. 305.